ARCHIV

FÜR

KULTURGESCHICHTE

In Verbindung mit

FRITZ WAGNER und ARNO BORST

herausgegeben von

HERBERT GRUNDMANN

42. Band · Heft 2

1960

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Druck der
Aschendorffschen Buchdruckerei
Münster/Westf.

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Seite

Richard Konetzke, Die Mestizen in der kolonialen Gesetzgebung. Zum Rassenproblem im spanischen Amerika 131

Emerich Schaffran, Der Inquisitionsprozeß gegen Paolo Veronese . . . 178

Horst Lademacher, Die politische und soziale Theorie bei Moses Heß . . 194

Miszelle

Emil Schultheiss, Ein spätmittelalterliches medizinisches Handschriftenfragment 231

Literaturbericht

Eberhard Kessel, Vom Imperialismus des europäischen Staatensystems zum Dualismus der Weltmächte 239

Die Mestizen in der kolonialen Gesetzgebung

Zum Rassenproblem im spanischen Amerika

von Richard Konetzke

Als im Zeitalter der Entdeckungen viele bisher isoliert lebende Rassen untereinander und mit den europäischen Eroberern und Siedlern in engere Kontakte gelangten, stellten sich zahlreiche Probleme der Rassenmischung und Kulturangleichung. Das Ergebnis dieser durch Wanderung, Unterwerfung und Herrschaft eingeleiteten Vorgänge ist häufig die Bildung neuer ethnischer und kultureller Einheiten gewesen. Es entstehen neue Völker, die sich nach ihrem physischen Typ und ihrer geistigen Art als einer Besonderheit bewußt werden. Der moderne Nationalismus bemächtigt sich dieser Entwicklung und treibt sie mächtig voran[1].

Unter diesen universalhistorischen Gesichtspunkten ist auch die spanische Kolonisation Amerikas zu betrachten[2]. Das Studium der Rassen- und Kulturkontakte im kolonialen Amerika, die sich hier aus dem Zusammenwohnen von Europäern, Indianern und Afrikanern ergaben, ist die Voraussetzung zum Verständnis der heutigen hispanoamerikanischen Nationen und ihrer Geschichte. Es ist ein sehr weites Gebiet der Forschung und bedarf einer Fülle sorgsam fundierter Einzeluntersuchungen, ehe gesicherte generelle Erkenntnisse erworben werden können. An dieser Stelle sei nur die spanisch-indianische Rassenmischung hervorgehoben, die zur Entstehung einer zahlreichen Mestizenbevölkerung geführt hat[3]. Als ein besonderes Beispiel der dabei zu erörternden Fragen greife ich den Einfluß heraus, den auf die spanisch-indianischen Kontakte die politischen

---

[1] Zur allgemeinen Problematik vgl. Robert Ezra Park, Race and Culture (Glencoe 1950) und E. Franklin Frazier, Race and Culture Contacts in the Modern World (New York 1957).

[2] Vgl. hierzu meinen allgemeinen Überblick über das spanische Kolonialreich in: Historia Mundi 8 (Bern 1959), S. 319—373.

[3] Als Einführung in dieses spezielle Forschungsthema vgl. meine Abhandlung: El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial, in: Revista de Indias, Jg. 7 (1946), S. 7—44 u. 215—237. Das Mestizentum in Amerika ist Gegenstand der Referate und Diskussionen einer besonderen Sektion auf dem XI. Internationalen Historikerkongreß in Stockholm. Als Vorbereitung für diese Tagung und als Bericht über den gegenwärtigen Forschungsstand vgl. Magnus Mörner, El Mestizaje en la Historia de Ibero-América (Stockholm, Biblioteca e Instituto de Estudios Ibero-Americanos 1960).

und sozialen Strukturen gehabt haben, die die Europäer nach der Neuen Welt verpflanzten. Vor allem soll das Verhalten des Staates, der Kirche und der Gesellschaftsordnung gegenüber der Vermischung der Spanier mit den Eingeborenen Amerikas und den aus ihr hervorgehenden Mestizen aufgezeigt werden.

Eine Einwirkung auf diese Bevölkerungsentwicklung wird zunächst in der kolonialen Gesetzgebung über die ehelichen Verbindungen und außerehelichen Beziehungen zwischen den Angehörigen der weißen und der roten Rasse zu suchen sein. Wie stellte sich, so fragen wir zunächst, die Kirche zu der Eingehung von Mischehen zwischen Spaniern und Indianern?

Das kanonische Eherecht kannte als Ehehindernis nur die Religionsverschiedenheit, aber nicht die rassische Verschiedenartigkeit der Ehepartner. Es verbot den Christen die Heirat mit Heiden, Juden und Häretikern aus Glaubensgründen. Die katholische Kirche in Amerika gewährte darum das Sakrament der Ehe, wenn Spanier sich mit Indianerinnen verheiraten wollten, sobald die Indianerin im christlichen Glauben unterwiesen und getauft worden war[4]. Unter diesen Umständen haben auch Bischöfe und Ordensgeistliche der Neuen Welt spanisch-indianische Mischheiraten gebilligt und sogar empfohlen, besonders die Vermählung von Spaniern mit Töchtern der früheren einheimischen Herrscher oder der Kaziken[5]. Es ging dabei vor allem darum, die freien Sexualgemeinschaften der Spanier mit Indianerfrauen in legale Ehen überzuführen. Zur Abhilfe solcher Zügellosigkeit und Unmoral war man auf kirchlicher Seite sogar für einen Heiratszwang, wenn die Spanier sich nicht von ihren indianischen Geliebten trennen wollten, und suchte die staatlichen Behörden zu entsprechenden Anordnungen zu veranlassen. Mit einem solchen Zwang ist allerdings eine Grundlage des kirchlichen Eherechts, der freie Konsens der Ehepartner, gefährdet. Die Geistlichkeit hat also die Mischehen von Spaniern und Indianern eher gefördert, als ihnen Hindernisse entgegengestellt.

Neben dem kirchlichen Eherecht haben aber auch überlieferte Sozialbegriffe und staatliche Gesetze in die Eheschließung eingegriffen und bestimmte Ehehindernisse aufgestellt. In einer ständisch geordneten Gesellschaft legte man Wert auf eine nach den sozialen Ver-

---

[4] Zum Grundsätzlichen vgl. Carlos Seco Caro, Origen y función de los privilegios matrimoniales indianos, in: Estudios Americanos No. 82—83 (1958), S. 33—46 und: Derecho canónico particular referente al matrimonio en Indias, in: Anuario de Estudios Americanos 15, 1958 (1960), S. 1—112.

[5] Brief des Bischofs von Cuzco, Fr. Vicente Valperde, 20. März 1539; A. G. I. (Archivo General de Indias, Sevilla) Patronato 192, No. 1, R. 19.

hältnissen ebenbürtige Heirat. Der mutuus consensus, den die Kirche verlangte, genügte nicht, wenn die Ehepartner verschiedenen Ständen der Gesellschaft angehörten. Die Hausherrschaft des Vaters oder das Mitspracherecht der Verwandtschaft schränkten überdies allgemein die freie Wahl des Ehegatten ein. Die „Emanzipation des Individuums", die man als ein Verdienst des kanonischen Eherechts bezeichnet hat[6], ist durch die sozialen Verhältnisse und Anschauungen der Zeit weitgehend aufgehalten worden. Nach dem kastilischen Fuero Real von 1255 z. B. bedurfte das Mädchen zur Eheschließung bis zum 30. Lebensjahr der Zustimmung seiner Eltern oder sonstigen nächsten männlichen Verwandten. Nach den Partidas Alfons des Weisen galt die ohne Zustimmung der Eltern geschlossene Ehe bloß als eine heimliche Ehe. In der Gesetzgebung Kataloniens erfolgte die Entlassung aus der väterlichen Gewalt nur vermittels einer unter Zustimmung des Vaters abgeschlossenen Ehe[7]. Der aufgeklärte Absolutismus des 18. Jahrhunderts in Spanien hat, wie wir sehen werden, für alle Eheschließungen unter 25 Jahren die elterliche Einwilligung gesetzlich vorgeschrieben, um die gefährlich erscheinende Nivellierung der Stände zu verhindern. Auf diesem Hintergrund muß auch das Problem der spanisch-indianischen Mischheiraten betrachtet werden.

In Spanien selbst gab es ein altes Problem der Mischehen zwischen rassisch oder völkisch verschiedenartigen Menschen. Im Westgotenreich war anfangs wohl die Ehe zwischen Goten und Hispanoromanen verboten, aber ein solches Gesetz ist bereits von König Eurich (466—484) oder auf jeden Fall von König Leowigild (568—586) abgeschafft worden. Ausdrücklich gestattete ein Gesetz des Königs Rekkeswinth (649—672) „jedem freien Goten und Hispanoromanen oder umgekehrt, nach vorher gehörig eingeholter Zustimmung des Familienhauptes, eine Hispanoromanin oder Gotin zu heiraten"[8]. Dann aber kannten die spanischen Reconquistareiche des Mittelalters das Zusammenleben der Christen mit den Mauren und Juden. Diese Fremdbevölkerungen wurden aber isoliert und in besondere Wohnviertel verwiesen. Ein Connubium zwischen den

---

[6] E. Gothein, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart [2]1 (1909), S. 247 u. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912), S. 338 f.

[7] Vgl. Fr. W. von Rauchhaupt, Geschichte der spanischen Gesetzesquellen (Heidelberg 1923), S. 100, 121 u. 218 u. Alfred Schultze, Über westgotisch-spanisches Eherecht. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. 95. Band (Leipzig 1943), S. 34 ff.

[8] Vgl. Schultze, aaO. Ferner Alfonso García Gallo, Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda, in: Anuario de Historia del Derecho Español 13 (Madrid 1936—41), S. 197 ff u. 221 ff. — Pedro Lombardia, Los matrimonios mixtos en el Derecho de la Iglesia visigoda, ebd. 27—28 (Madrid 1957/58), S. 61—107.

christlichen Spaniern und diesen Andersgläubigen des Landes war sozial verpönt und gesetzlich verboten. Das Foralrecht von Valencia z. B. verbot unter Androhung schwerster Strafen den Sexualverkehr zwischen Personen verschiedener Rasse. Wenn ein Christ mit einer Maurin angetroffen werde, sollte sie nackt durch die Straßen der Stadt getrieben werden. Handelte es sich um den Verkehr einer Christin mit einem Mauren oder Juden, war für beide Teile die Strafe der Verbrennung festgelegt[9].

Solange die Mauren und Juden in Spanien Andersgläubige waren, entsprachen die gesetzlichen Heiratsverbote auch den Bestimmungen des kanonischen Rechtes. Die Lage änderte sich aber, als meist unter äußerem Zwang zahlreiche Mauren und Juden zum Christentum übertraten. Die Kirche spendete das Sakrament der Ehe an Partner, die ihrer rassischen Herkunft nach verschieden, aber im gemeinsamen christlichen Glauben verbunden waren, und auch das weltliche Gesetzes- und Gewohnheitsrecht verbot derartige Mischehen nicht. In der Tat gab es zahlreiche Ehen zwischen Christen und Morisken, deren Kinder Geistliche waren oder andere Ehrenstellen einnahmen. Es heißt z. B. von einem alten hidalgo aus Murcia: „Obgleich er, sein Vater und sein Großvater mit Neuchristinnen verheiratet waren, verloren sie deshalb nicht ihren Adel, noch das Recht, Waffen zu tragen, denn sie galten als Altchristen und waren als solche anerkannt“ [10]. Man blieb also „alter Christ“, auch wenn man mütterlicherseits von Morisken abstammte. Es heißt z. B., daß in Córdoba die Mehrheit der Morisken sich mit den Christen der Stadt vermischt und so mit diesen zu einer einzigen Bevölkerung verschmolzen war [11]. Als die Morisken im Jahre 1609 aus Spanien vertrieben wurden, durften diejenigen, die mit altspanischen Christinnen verheiratet waren, und die Kinder von altchristlich-moriskischen Mischehen im Lande zurückbleiben.

Gegen diese fortschreitende Rassenvermischung, die durch die zahlreichen Übertritte von Mauren und Juden zum Christentum begünstigt wurde, machte sich aber seit dem 14. Jahrhundert eine Reaktion bemerkbar. Sie entstand in jenen Gegenden Andalusiens, die an das Maurenreich Granada grenzten und zum großen Teil von unterworfenen Muselmanen bewohnt waren. Christliche Ritter schlossen sich in diesen gefähr-

---

[9] Vgl. Francisco A. Roca Traver, Un siglo mudéjar en la Valencia medieval, in: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 5 (Zaragoza 1952), S. 162.

[10] Ginés Pérez de Hita, Guerras civiles de Granada (Madrid 1913), S. 604. Julio Caro Baroja, Los moriscos del Reino de Granada (Madrid 1957), S. 66.

[11] Miguel Angel Ortí Belmonte, El Fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad. Mudéjares y Judíos en la Edad Media, in: Boletín de la R. Academia de Córdoba, Jg. 25 (1954), S. 46.

deten Grenzzonen bereits seit Ende des 13. Jahrhunderts zu militärischen Bruderschaften zusammen und forderten von ihren Mitgliedern, die Reinheit des Blutes zu bewahren. Die Eroberer empfanden sich als eine höhere Rasse, die sich als herrschende Schicht dadurch legitimiert, daß sie ihr Blut rein erhält und sich nicht mit den Unterworfenen vermischt. Der Begriff des Adels verband sich mit der Vorstellung von altem, unvermischtem Geblüt. Im 15. Jahrhundert machte sich dieselbe Tendenz auch gegenüber den vielen jüdischen Konvertiten bemerkbar und führte auch hier dazu, sie von der Aufnahme in Korporationen auszuschließen, die auf soziale Vornehmheit Wert legten. Diesem Beispiel folgten bürgerliche Vereinigungen bis zu den Handwerkszünften. So nahmen die Steinmetzen von Toledo keine jüdischen Abkömmlinge in ihre Zunft auf. Viele andere Zünfte gingen dazu über, den Nachweis altchristlicher Abstammung von ihren Mitgliedern zu fordern[12]. Die *limpieza de sangre,* die Reinheit des Blutes, wurde zum Stolz des einfachen Spaniers und näherte ihn dem adligen Stand. Ein Sancho Panza kann darum sprechen: „Ich bin ein Christ von altem Blut, und um ein Graf zu werden, ist mir das genug". Die Mischung des Blutes wird also als ein Makel der Geburt empfunden.

Diesen in der spanischen Gesellschaft sich ausbreitenden Gesinnungen und Tendenzen mußten auch Kirche und Staat nachgeben. Im 15. Jahrhundert forderte noch kein Kathedralkapitel für die Kanoniker den Nachweis der Reinheit des Blutes. Als erste Kathedralkirche scheint die von Badajoz durch päpstliche Bulle von 1511 die Erlaubnis erhalten zu haben, diese Bedingung in ihre Statuten aufzunehmen, und im Jahre 1515 führte das Domkapitel von Sevilla eine solche Bestimmung ein. Andere Kathedralkapitel folgten diesem Beispiel. Neuchristen wurden sogar von der Annahme als Sakristane und Chorknaben ausgeschlossen. Selten wurde von kirchlicher Seite gegen solche rassische Diskriminierung Einspruch erhoben, wie es der Bischof von Segovia Pedro Gasca mit dem Hinweis tat, daß die Kirche für alle Guten und Tugendhaften offen stehe.

Von den Mönchsorden haben zuerst, im Jahre 1486, die Hieronymiten, die auf die Vornehmheit und den Adel der aufzunehmenden Ordensbrüder ganz besonders achteten, das Statut der Blutreinheit eingeführt. Umstritten war diese Forderung in den spanischen Dominikaner-

---

[12] Vgl. Antonio Domínguez Ortíz, Los conversos de origen judío después de la expulsión, in: Estudios de Historia Social de España 3 (Madrid 1955), S. 275 ff. Castros Behauptung, das von ihm zitierte Dokument aus dem Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts über Nachweis reiner Abstammung

und Franziskanerklöstern. Ignatius von Loyola hatte sich noch entschieden geweigert, in die Satzungen des von ihm begründeten Ordens eine derartige Bestimmung aufzunehmen, aber schließlich gab die 5. Generalversammlung des Jesuitenordens von 1593 dem sozialen Druck nach und verbot die Aufnahme von Neuchristen. Wie stark besonders in Andalusien die herrschenden Sozialanschauungen auf das kirchliche Leben einwirkten, beweist der Brief, den ein Jesuit aus Córdoba im Jahre 1572 an den Ordensgeneral schrieb. Darin wird beklagt, daß die Söhne der Adligen jener Stadt nicht in das Jesuitenkolleg eintreten, sondern in das Dominikanerkloster San Pablo. Der Grund dafür sei, daß man sagt, das Jesuitenkolleg wäre „sehr infam", da in es nur Juden eintreten, während man San Pablo das Kloster der adligen Leute nenne. In Córdoba sei „dieses Gerücht furchtbar" [13]. Selbst der Heilige Stuhl, der nicht geneigt war, den Neubekehrten ein minderes Recht in der Kirche zuzubilligen, mußte den Tendenzen in Spanien nach Reinhaltung des Blutes Rechnung tragen.

Ebenso war die spanische Krone genötigt, auf diese Zeittendenzen Rücksicht zu nehmen. Sie bestätigte verschiedenen Stadträten das Privileg, daß ihre Mitglieder alte Christen sein müßten oder daß die Neuchristen aus der Stadt ausgewiesen seien und keiner als Bürger angenommen werden dürfe, der nicht die Reinheit des Blutes nachgewiesen habe. Karl V. und Philipp II. genehmigten viele Statuten, die einen solchen altchristlichen Ahnennachweis forderten. Im 17. Jahrhundert verschärfte sich noch die Polemik gegen die Neuchristen. Diese herrschenden Sozialbegriffe richteten Schranken gegen das Eingehen von Mischehen auf, die die Familie und deren Nachkommen diffamierten.

Es ergibt sich nun die Frage, ob und in welchem Umfange die Spanier diese ihnen gewohnten Vorstellungen von der Reinheit des Blutes auch

---

unter den spanischen Juden sei „die älteste spanische Urkunde über die Reinheit des Blutes", ist also anfechtbar. Unrichtig ist auf jeden Fall, wenn er fortfährt: „Erst im 16. und 17. Jahrhundert machten Adel und Kirche die Reinheit des Blutes zu einer Lebensfrage". Völlig absurd erscheint folgende Geschichtskonstruktion Castros: „Die Reinheit des Blutes stellte die Antwort einer Gesellschaft dar, die vom Antisemitismus und der Wut über den rassischen Hermetismus der Hebräer bessesen war". Américo Castro, Spanien. Vision und Wirklichkeit (Köln 1957), S. 499 f u. 503. Derartige Tendenzen zur Endogamie sind typische Erscheinungen, wenn Herrscher und Beherrschte durch rassische Unterschiede getrennt sind. Diese Frage bedarf einer vergleichenden soziologischen Betrachtung. Vgl. Max Weber: „Ethnische Ehre ist die spezifische Massenehre, weil sie jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist... Unter und hinter allen ethnischen Gegensätzen steht ganz naturgemäß irgendwie der Gedanke des auserwählten Volks". Wirtschaft und Gesellschaft (1921/22), S. 221.

[13] Ortíz, aaO., S. 293.

nach der Neuen Welt hinübernahmen und auf ihre Beziehungen zu amerikanischen Eingeborenen übertrugen.

Da muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Kastilier bereits bei der Eroberung und Kolonisation der Kanarischen Inseln Erfahrungen im Umgang mit Heiden gewonnen hatten, die keine Ketzer und Abtrünnige waren wie die Mohammedaner und Juden. Die kirchliche Lehre machte einen wesentlichen Unterschied zwischen den heidnischen Urbewohnern der Kanarischen Inseln, den Guanchen, die eines Tages Christen sein werden, und den alten, unversöhnlichen Feinden, die sich zum Koran oder zum mosaischen Gesetz bekannten. Eine Papstbulle von 1434 ordnete an, daß die bekehrten Kanaren denselben Rechtsstatus erhalten wie die Altchristen[14]. Die spanische Krone übernahm diesen Grundsatz und befahl, daß die getauften Kanaren „wie andere Bewohner der Insel, wie Altchristen" behandelt werden[15]. Die spanischen Einwanderer, die meistens ohne Frauen nach den Kanarischen Inseln kamen, heirateten eingeborene Mädchen. Töchter von einheimischen Fürsten vermählten sich mit den vornehmsten Spaniern. Der Guanchen-Adel ging durch zahlreiche Mischehen bald in dem spanischen Adel auf, und selbst die stolzesten spanischen Granden verschwägerten sich mit kanarischen Mischlingsfamilien.

In der Kolonisation Amerikas hielten Kirche und Staat an dieser grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Heiden und Glaubensfeinden fest. Den Juden und Muselmanen ebenso wie den Neuchristen jüdischer oder maurischer Herkunft waren Einreise und Aufenthalt in Amerika verboten, wenn auch illegal besonders zahlreiche Juden, die das Christentum angenommen hatten, den Weg in das spanische Amerika gefunden haben. Im allgemeinen ergab sich hier also das Problem der Mischehen nur bei Verbindungen zwischen Spaniern und Indianern. Da die Kirche den getauften Eingeborenen die gleichen Gnaden und Rechte wie den Altchristen zusprach und der Staat die Indianer grundsätzlich als freie Untertanen der Krone betrachtete und den Spaniern in Amerika gleichstellte, bestanden legal keine Hindernisse für spanisch-indianische Heiratsverbindungen.

---

[14] Vgl. Dominik Josef Wölfel, La curia romana y la Corona de España en la defensa de los aborígenes Canarios, in: Anthropos 25 (1930), S. 1038. Diese unterschiedliche Beurteilung ist schon in westgotischer Zeit erkennbar. Das Konzil von Elvira verbot entschieden die Heirat von Christen mit Juden und riet von der Heirat mit Heiden nur ab, da in diesem Falle die Gefahr für den Glauben des christlichen Ehepartners gering erschien. Vgl. Justo Fernández Alonso, La cura pastoral en la España Romanovisigoda (Rom 1955), S. 420 f.

[15] Erlaß der Königin Johanna vom 26. Januar 1515. Vgl. Silvio Zavala, Las conquistas de Canarias y América, in: Estudios Indianos (México 1948), S. 87 u. 91.

Die staatlichen Behörden haben bereits in den Anfängen der spanischen Siedlung auf Santo Domingo zur Frage der Mischehen Stellung genommen. Auf Vorstellungen und Drängen der Franziskaner auf jener Insel befahl der Gouverneur Ovando, daß diejenigen Spanier, die im Konkubinat mit Indianerinnen lebten, sich von ihren Geliebten trennen oder sie heiraten [16]. Die Katholischen Könige wünschten jedoch keinen derartigen Heiratszwang. Sie beschränkten sich in ihren Anweisungen an Ovando darauf, daß der Gouverneur und die Geistlichen der Insel sehen sollten, wie „einige Christen sich mit einigen indianischen Frauen verheiraten und die christlichen Frauen mit einigen Indianern, damit beide Teile miteinander Umgang haben, sich belehren in den Dingen unseres heiligen Glaubens und ebenso wie sie ihr Land bestellen und ihren Haushalt besorgen, und damit die Indianer und Indianerinnen zu vernünftigen Männern und Frauen werden" [17]. Solche spanisch-indianischen Familien waren also als Experimente gedacht, um die Menschen der beiden Rassen näher zu bringen, mit Vertrauen zueinander zu erfüllen und in ihrer Lebensweise sich anzugleichen. Sie sollten der christlichen Erziehung der Eingeborenen und ihrer Einführung in das europäische Wirtschafts- und Kulturleben dienen und ebenso die Spanier mit den landesüblichen Gewohnheiten und Erfahrungen bekannt machen, an die sie anzuknüpfen hatten, um ihr Leben in einer völlig neuen Umwelt zu gestalten.

Aber es ist in dieser königlichen Instruktion nur an einzelne Beispiele gedacht. Die Katholischen Könige beabsichtigten nicht, allgemein die spanisch-indianischen Mischehen zu fördern oder gar zu forcieren und damit die Rassenmischung zu beschleunigen. König Ferdinand billigte die Bestrebungen des Vizekönigs Diego de Colón, die Heiraten zu begünstigen, aber das sollte geschehen, „ohne bei denjenigen Ärgernis zu erregen, die sich nicht verheiraten wollen", denn „wie ihr wißt, weder in diesem noch in anderen Reichen der Christenheit zwingt man jemand zur Heirat". Solcher Zwang sei besonders in jenen fernen amerikanischen Gegenden zu vermeiden, die neu besiedelt werden [18]. Als dem spanischen König — wahrscheinlich von kirchlicher Seite — vorgestellt wurde, es würde zum Dienste Gottes und zum Wohl der Bevölkerung

---

[16] Fr. Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias. Ausg. von Agustín Millares Carlo u. Lewis Hanke (México 1951) 2, S. 204 u. Antonio Herrera, Historia General, Década I, Libro VI, Capítulo 18. Ausg. der Academia de la Historia in Madrid 3 (Madrid 1935), S. 84.

[17] Richard Konetzke, Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1 (Madrid 1953), S. 12.

[18] R. C. (Real Cédula, königlicher Erlaß) vom 6. Juni 1511. Colección de Documentos inéditos para la historia de Hispano-América 6, S. 325.

sehr nützlich und angemessen sein, wenn die Spanier auf der Insel Santo Domingo sich mit Indianerinnen verheirateten, begnügte er sich damit, generell die Erlaubnis zu erteilen, daß die aus dem Mutterlande gebürtigen Personen „sich frei mit einheimischen Frauen jener Insel" verheiraten können[19]. Die Krone legalisierte also ausdrücklich diese Mischehen, wandte sich aber gegen bestimmte Tendenzen, sie zu erzwingen oder zu verhindern. Ein weiterer Erlaß garantierte den Indianern und Indianerinnen die völlige Freiheit, sich unter sich oder mit Europäern zu verheiraten[20].

Anfänglich konnten der spanischen Regierung gewisse Mischehen als politisch erwünscht erscheinen. Der Kardinal Cisneros, Regent Kastiliens in den Anfängen der Regierung Karls V., instruierte die Hieronymiten-Mönche, die er zur Durchführung von Reformen nach Westindien entsandte, daß sie unter anderen Maßnahmen in Fällen, wo ein Spanier sich mit einer Kazikin oder der Erbtochter eines Kaziken verheiraten wollte, die Eheschließung mit Zustimmung des zuständigen Ortspfarrers durchführen lassen. Dieser Spanier sollte dann Kazike sein und wie sein eingeborener Vorgänger regieren. „Auf diese Weise würden sehr bald alle Kaziken Spanier sein und viele Kosten vermieden werden.[21]" Witwen und Erbinnen eines Kaziken, so rechnete man, würden sehr begehrte Ehepartien sein, denn die Spanier wären durch solche Heiraten als Stammeshäuptlinge zu kleinen Herrschern geworden und Sancho Panzas echt spanischer Traum, seine „Insul" zu besitzen und zu regieren, hätte sich an ihnen erfüllt. Einer der Hieronymiten-Kommissare, Fr. Bernardino de Manzanedo, riet jedoch von solchen Mischehen ab und berichtete: „Viele Spanier, die mit Kazikinnen verheiratet sind und sich künftig verheiraten, sind Personen von wenig Ansehen und Anstand, und es scheint nicht angebracht, ihnen die Herrschaft über die Indianer zu geben"[22]. Von den spanischen Siedlern der Neuen Welt sind aber weiterhin derartige Vorschläge an die Krone übermittelt worden. Der procurador der Provinz Darién, Diego Corral, bat im Namen der Bewohner, daß die Heiraten von Christen mit Indianerinnen gefördert werden, denn diese seien ehrbarer und sittsamer als die der Inseln, und daß „derjenige, der sich mit einer Kazikentochter verheirate, die Indianer des Kaziken erbe". Das würde für die Befriedung des Landes und die Verbreitung des

---

[19] R. C. vom 19. Oktober 1514; Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 61.
[20] R. C. vom 5. Februar 1515, ebd., S. 62.
[21] Instruktion vom 13. September 1516, ebd., S. 64.
[22] Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía (Madrid 1864—1884, D. I. A.) 34, S. 293.

Glaubens vorteilhaft sein[23]. Karl V. entsprach insofern dieser Bitte, als er den Bischof und den Gouverneur von Tierra Firme anwies, die Verheiratung von Spaniern mit Kindern der Kaziken zu begünstigen, erwähnte aber in seinem Erlaß nicht das Argument der Erbfolge von Spaniern im Kazikenamt. Denn die Bedenken gegen spanische Indianerhäuptlinge mehrten sich, je offenkundiger die Mißhandlungen der Eingeborenen durch Spanier wurden und je heftiger der Kampf des Las Casas und anderer einflußreicher Personen für den Schutz der Eingeborenen und eine Reform der spanischen Kolonialpolitik geführt wurde. Es ergingen Anordnungen, daß für Kazikenämter die übliche Nachfolge der Söhne oder Brüder zu beachten sei[24].

Politische Bedenken wurden auch gegen die spanisch-indianischen Mischehen überhaupt erhoben. Der Vizekönig von Perú, Conde de Nieva, warnte vor Heiraten spanischer *encomenderos* mit Indianerinnen, denn deren Kinder zeigten als Mestizen schlechte Anlagen und würden, je zahlreicher sie werden, eine Gefahr für die Ruhe der amerikanischen Provinzen sein[25]. Es ist daran zu erinnern, daß die Sicherheit des spanischen Imperiums in der Neuen Welt gegen innere Aufstände und auswärtige Angriffe wesentlich auf dem Waffendienst der *encomenderos* beruhte und das Mestizenelement allzu unzuverlässig erschien, um ihm so wichtige politische und militärische Funktionen anzuvertrauen. Dieser Vorschlag des peruanischen Vizekönigs von 1562 blieb ohne Entscheidung in den Akten des Indienrates liegen. Eine Kommission der *Contaduría Mayor* griff ihn in ihrem Gutachten über die Erblichkeit der *encomiendas* im Jahre 1586 wieder auf und befürwortete mit Hinweis auf die Argumente des Grafen von Nieva ein Gesetz, das die Heirat der *encomenderos* mit Indianerinnen verbiete[26]. Die lokalen Behörden in Perú scheinen auch in der Tat ein solches Verbot verfügt zu haben[27]. Die Krone entschloß sich jedoch nicht zu einer solchen Maßnahme und hielt an dem Grundsatz fest, daß Spanier und Indianer volle Freiheit haben, sich zu verheiraten, mit wem sie wollen.

Obgleich die Gesetzgebung die spanisch-indianischen Mischehen erlaubte und teilweise begünstigte, machten sich unter den Weißen der Neuen Welt Widerstände gegen Heiraten mit Indiane-

---

[23] R. Academia de la Historia. Colección Muñoz 78, fol. 27v.
[24] Vgl. z. B. R. C. vom 22. Februar 1602 u. 29. Mai 1603, Konetzke, Col. de Doc. 2 (1958), S. 87 u. 95. Recopilación de Leyes de las Indias (R. L. I.), Libro 6, título 7, ley 3.
[25] Brief an den König vom 4. Mai 1562. Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI. Bd. I, S. 422.
[26] Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 562.
[27] Audiencia de Lima. Correspondencia de Presidentes y Oidores 1, S. LXVII.

rinnen bemerkbar. Man verschmähte solche Ehen nicht etwa aus rassischer Diskriminierung des eingeborenen Ehepartners und empfand keine Abneigung gegen ein Connubium mit den andersrassigen Frauen der Neuen Welt. Aber die legale Ehe des weißen Mannes mit einer Indianerin erschien als sozial disqualifizierend.

Las Casas berichtet ein bezeichnendes Beispiel von solchen gesellschaftlichen Vorurteilen. Auf der Insel La Española lebten zur Zeit des Gouverneurs Ovando etwa 300 Spanier mit Töchtern, Schwestern und anderen Verwandten der Kaziken in freier Gemeinschaft zusammen. Auf Drängen einiger Franziskanermönche befahl der Gouverneur, daß die Spanier sich mit diesen Indianerinnen verheirateten oder sich von ihnen trennten. Diese Spanier „meinten, das sei eine der größten Widerwärtigkeiten, die ihnen begegnen könnten, denn es gab schon viele von ihnen, die sehr angesehen waren, obgleich sie nicht gerade von adliger Herkunft und altem Geschlecht waren, und es waren andere, die, obgleich sie hidalgos waren, sehr geehrt sein konnten, mit den Eltern jener Frauen und mit diesen zu leben, da diese Eingeborenen Könige und Königinnen und von adligem Blute waren. Aber der dünkelhafte Wahn, der abscheuliche Stolz und die Geringschätzung dieser Eingeborenen waren bei den Spaniern, die zerlumpt nach diesen Gegenden kamen und in Kastilien nicht Brot gehabt hatten, um sich zu sättigen, derart stark, daß ihnen, abgesehen vom Tode, keine größere Pein widerfahren zu können schien, als sich mit jenen indianischen Frauen zu verheiraten, was sie für größte Unehre und Schmach hielten“ [28]. Diese von Las Casas als Augenzeugen so trefflich beobachtete Reaktion der Spanier auf der Insel La Española kennzeichnet die typische Haltung einer Eroberschicht, die sich über eine unterworfene einheimische Bevölkerung lagert. Die Spanier sträubten sich dagegen, durch Heiraten die soziale Ebenbürtigkeit der amerikanischen Eingeborenen anzuerkennen, mit denen sie sich sonst nicht scheuten, intimen Umgang zu haben. Es machte dabei keinen Unterschied, ob die Europäer aus vornehmen Häusern oder aus untersten und ärmsten Kreisen stammten. Sie alle empfinden sich als einen Herrenadel gegenüber den Indianern und distanzieren sich von ihnen als eine sozial höhere Schicht. Während der Adel der einzelnen europäischen Völker durch ein gemeinsames Standesbewußtsein verbunden und durch Heiraten international verschwägert war, machte sich ein Widerstreben bei den spanischen hidalgos bemerkbar, in den herrschenden Schichten der amerikanischen Bevölkerungen ebenbürtige Standesgenossen zu erblicken. Die Andersartigkeit der Bewohner Amerikas in ihrem äußeren Habitus und

[28] De las Casas, Historia de las Indias (s. o. Anm. 16), S. 341.

ihren primitiven oder doch ungewohnten Lebensformen erschwerte es den Europäern, sich mit ihnen von Stand zu Stand in Verbindung zu setzen und sie in die europäische hierarchische Gesellschaftsstruktur einzubeziehen. Unterschiede der Bildung, der Kulturstufe werden dabei ein stärkeres Hemmnis für eine Ehegemeinschaft gebildet haben als der verschiedenartige anthropologische Typus [29].

Ähnlich wie Las Casas berichtet der Chronist Fernández de Oviedo von den Bewohnern der Insel La Española aus dem Jahre 1509: „Obgleich einige Christen sich mit angesehenen Indianerinnen verheirateten, gab es viele andere, die in keiner Weise eine Ehe mit ihnen eingehen wollten, wegen deren geringer Beschränktheit und Häßlichkeit" [30]. Als Karl V. im Jahre 1538 befahl, daß diejenigen Spanier, die eine *encomienda* haben, sich innerhalb von drei Jahren verheiraten, gingen verschiedene *encomenderos* eine Ehe mit ihren indianischen Konkubinen ein. Man fügte sich einem äußeren Zwang. Eine gute Mitgift mochte gelegentlich einen spanischen *hidalgo* verlocken, eine Indianerin aus der alten Herrenschicht zu heiraten [31], aber das waren doch Ausnahmen. Der erste peruanische Chronist, der Mestize Garcilaso de la Vega, war der uneheliche Sohn eines adligen Conquistadors und einer Inka-Prinzessin, aber der spanische Vater konnte sich nicht entschließen, diese sozial hochstehende Frau aus der einst so mächtigen Dynastie der Inkas zu heiraten, sondern zog es vor, die Ehe mit einer Spanierin aus altadliger Familie einzugehen. Das war ein typisches Verhalten der Spanier, wie Garcilaso selbst es bestätigt: „Wenige hat es in Perú gegeben, die sich mit Indianerinnen verheiratet haben, um die natürlichen Kinder zu legitimieren und erbberechtigt zu machen" [32].

Es wurde in der kolonialen Gesellschaft immer stärker die Vorstellung herrschend, daß die Ehre und die soziale Achtung des Spaniers von der Heirat mit einer weißen Frau abhängen. Je höher die gesellschaftliche Stellung eines Menschen war, umsomehr achtete man darauf, daß seine Familie sich rein spanischer Herkunft rühmen konnte. Unter diesen Umständen fand die spanische Idee der *limpieza de sangre* auf amerikanischem Boden eine so günstige Aufnahme und allgemeine Verbreitung, daß sie zum entscheidenden Kriterium werden konnte, um dem einzelnen Menschen seine Stellung in der ständischen Ordnung der kolonialen

---

[29] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 217.
[30] Historia General y Natural de las Indias, Primera Parte, Libro IV, Capítulo I. (Asunción o. J.) 1, S. 185.
[31] Relación que dió el Provincial Luís de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú, 1541. A. G. I., Patronato 185 R. 24. u. Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 211.
[32] Comentarios Reales, segunda parte, libro II, cap. I.

Gesellschaft zu bestimmen. So kam es, daß bald alle Berufe und Korporationen, die ein höheres soziales Ansehen beanspruchten, von ihren Angehörigen den Nachweis altspanischer und altchristlicher Abstammung verlangten. Die vornehme Zunft der Goldschläger z. B. wollte niemand zur Meisterprüfung zulassen, der nicht reinblütiger Spanier war[33]. Schulmeister durften in Mexiko nur Spanier sein, die sich als alte Christen ausgewiesen hatten[34].

Im 18. Jahrhundert wuchs noch der Stolz der Spanier in Amerika, sich von der farbigen Bevölkerung abzusondern und durch die *limpieza de sangre* sich als privilegierte Schicht der Gesellschaft zu erweisen. Die Hufschmiede und Tierärzte betrachteten ihre Berufsausübung als so ehrenhaft, daß sie als Lehrlinge nur reinrassige Spanier (*españoles limpios sin mácula*) annahmen[35]. Auch die Silber- und Goldschmiede wollten niemand in die Lehre nehmen, der nicht den Nachweis spanischer Abstammung erbrachte[36]. Die Handwerke, die eine derartige Auslese ihrer Zunftmitglieder nach Blutsreinheit und altchristlicher Herkunft durchsetzen konnten, umgaben sich mit dem Nimbus gesellschaftlicher Vornehmheit.

Die spanische Krone hat diese sich in der kolonialen Gesellschaft immer stärker verbreitenden Bestrebungen, die den spanisch-indianischen Mischehen entgegenwirkten, häufig gesetzlich sanktioniert, aber sich ihnen auch entgegengestellt, wo sie allgemeine Grundsätze ihrer Kolonialpolitik anzutasten schienen. Sie benutzte die alte indianische Aristokratie, insbesondere die Kaziken, als lokale Autoritäten, um ihre Anordnungen in den Eingeborenenorten durchzusetzen. Die Kaziken erhielten so eine politische Funktion in der spanischen Herrschaftsordnung Amerikas. Sie sollten darum auch die sozialen Privilegien des Adelsstandes genießen. Sie haben sich auch ihrerseits in der Lebensweise den spanischen hidalgos angeglichen und deren Ahnenstolz und Besessenheit auf Reinblütigkeit angenommen[37]. Die Regierung des Mutterlandes war unter diesen Umständen bemüht, den indianischen und europäischen Adel rechtlich gleichzustellen, so sehr auch viele Spanier solchem sozialen Connubium widerstrebten. Sie gewährte den Kaziken Steuerfreiheit, verlieh ihnen Adelswappen und erteilte in besonderen Fällen sogar die Gnade der Aufnahme in

---

[33] Zunftordnung in Mexiko von 1598; Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 50.
[34] Ordenanzas sobre los Maestros de Escuelas vom 9. Oktober 1600, ebd., S. 66.
[35] Genaro Estrada, Ordenanzas de gremios de la Nueva España, Compendio de Francisco del Barrio Lorenzot (México 1920), S. 155. Manuel Carrera Stampa, Los gremios mexicanos (México 1954), S. 224.
[36] Zunftordnung von 1746, ebd., S. 224.
[37] Vgl. Charles Gibson, The Aztec Aristocracy in colonial Mexico, in: Comparative Studies in Society and History 2 (1960), S. 169—196.

einen Ritterorden. In das 1792 gegründete *Real Colegio de Nobles Americanos* sollten neben den in Amerika geborenen Söhnen reinblütiger spanischer Adelsfamilien auch die Nachkommen von Kaziken und anderen indianischen Adligen aufgenommen werden[38], und in der Bergwerksschule des Cuerpo de Minería in Mexiko sollten Freistellen an Kinder aus guten spanischen Familien wie aus denen indianischer Adliger gegeben werden[39]. Der Indienrat hat die Rechtslage so formuliert, daß die Nachkommen indianischer Kaziken an allen Ehren und Vorrechten auf geistlichem und weltlichem Gebiet Anteil haben, die den hidalgos von Kastilien zustehen, und in jede Gemeinschaft eintreten können, auch wenn diese satzungsgemäß den Adelsnachweis verlangt, denn es werde vorausgesetzt, daß die Kaziken in heidnischer Zeit den Adel besaßen[40].

Die spanische Gesetzgebung stellt ebenso den Stand der Gemeinfreien, der bäuerlich-bürgerlichen Mittelschicht, bei den Spaniern und Indianern auf die gleiche Stufe. Es sind die spanischen *hombres buenos*, die sich mit ehrenhaften und gemeinnützigen Hantierungen beschäftigen und nicht mit Menschen anderer Rasse gemischt sind. Sie müssen für die Zulassung zu Richter- und Regierungsämtern den Nachweis der Blutsreinheit beibringen[41]. Ihnen entsprechen auf indianischer Seite das freie Volk der früheren einheimischen Herrscher, die abgabenpflichtigen Untertanen, „die man wegen ihrer Blutsreinheit als nicht infiziert von irgendeiner Mischung oder schädlichen Sekte in der gleichen Weise einschätzt wie in Spanien die unter denselben Umständen lebenden Angehörigen des allgemeinen Bürgerstandes“[42].

Wenn nun in solcher Weise die spanischen und indianischen Stände als einander sozial gleichstehend betrachtet wurden, mußten auch spanisch-indianische Heiraten gleichen Standes als ebenbürtig gelten. Der hervorragende Kenner des spanischen Rechts im kolonialen Amerika, der Oidor Juan de Solórzano, führte in seiner Política Indiana (1648) aus: „Weder in dem Recht, noch in anderen Büchern oder Geschichten finden wir jemals, daß die Abstammung von Heiden oder Ungläubigen, die nicht Juden oder Mauren gewesen sind und die freiwillig den christlichen Glauben annahmen, getadelt oder als Schande und Zurücksetzung an-

---

[38] Cedulario de Ayala. T. 68, fol. 85, núm. 28.
[39] Ordenanzas vom 22. Mai 1783, A. G. I. Audiencia de México 2236.
[40] Consulta des Indienrats vom Juli 1806. Academia de la Historia, Colección Mata Linares, Bd. 77.
[41] Vgl. Consulta des Indienrats vom 16. Februar 1785, A. G. I. Audiencia de Santo Domingo 1140.
[42] Consulta des Indienrats vom Juli 1806, Academia de la Historia. Colección Mata Linares, Bd. 77.

gesehen worden ist“ [43]. Als Richter der *Audiencia* von Lima und Mitglied des Indienrates habe er, so erklärt Solórzano, keine Fälle kennengelernt, in denen diese Rechtsauffassung angefochten worden ist. Später ist auch durch königlichen Erlaß ausdrücklich festgestellt worden, daß bei Nachweis der *limpieza de sangre* die indianische Abstammung nicht als rassischer Makel gelten darf [44]. So hieß es auch in den Statuten des *Colegio Real de San Carlos* in Buenos Aires von 1793, daß ein Stipendiat der Schule „frei sein müsse von jedem Makel durch die Herkunft von Mauren, Juden und Negern“, wonach also indianische Abstammung nicht als diskriminierend betrachtet wurde [45].

Der Grundsatz, daß die Mischung mit Indianerblut keine soziale Diffamierung für die Europäer bedeutet und die *limpieza de sangre* nicht als Argument gegen ein spanisch-indianisches Connubium geltend gemacht werden könne, ist in die Reform des staatlichen Eherechts unter König Karl III. aufgenommen worden. Die Pragmatische Sanktion vom 23. März 1776 wurde mit der Absicht erlassen, die Schließung sozial ungleicher Ehen zu vermeiden. Heiraten zwischen Menschen sehr verschiedenartiger Herkunft und gesellschaftlicher Stellung führen, so argumentierte der Gesetzgeber, zu Streitigkeiten und unaufhörlichen Prozessen zwischen den Familien und stören die staatliche Ordnung. Alle Söhne und Töchter unter 25 Jahren müssen für ihre Heirat die Einwilligung der Eltern oder sonstigen nächsten Verwandten oder der Vormünder einholen oder, wenn sie über 25 Jahre alt sind, deren Rat erbitten. Die Geistlichen sollen die Eheschließung nur nach Vorlage der schriftlichen Zustimmungserklärungen der beiden Elternteile vornehmen. Verweigern Eltern die Heiratserlaubnis, können die Kinder vor einem Gericht Einspruch erheben, das zu entscheiden hat, ob der elterliche Widerstand gegen die beabsichtigte Ehe als berechtigt oder unvernünftig anzusehen ist.

Durch königliche Verordnung vom 7. April 1778 trat dieses Gesetz mit einigen Abänderungen und Ergänzungen auch für das spanische Amerika in Kraft [46]. Es ist bezeichnend, daß die Pragmatische Sanktion nicht auf Neger, Mulatten und ähnliche Mischlinge Anwendung fand, aber für die Indianer in gleicher Weise wie für die Spanier galt. Ausdrücklich wurde auch entschieden, daß bei Spaniern und Indianern die Tatsache der Rassenverschiedenheit für sich allein kein Ehehindernis ist. In den Ausführungsbestimmungen der *Audiencia* von Chile hieß es darum, daß bei Indianern, die „in hinreichender Weise ihre Blutsreinheit nachweisen, es

[43] Libro II, cap. 29. 1, S. 436.
[44] Vgl. R. C. vom 25. Oktober 1790, Cedulario de Ayala. T. 57, fol. 6v, núm. 7.
[45] Academia de la Historia. Colección Mata Linares. T. 54, fol. 175.
[46] A. G. I. Indiferente 540. Libro 18, fol. 63.

ungerecht und unvernünftig ist, wenn seitens der spanischen Eltern die Heiratserlaubnis verweigert wird, weil der Ehepartner ihres Kindes ein Indianer ist". In gleicher Weise wurden die Mestizen in das Gesetz eingeschlossen. Der Indienrat billigte diese ergänzenden Bestimmungen der *Audiencia* von Chile[47].

Es ist also zusammenfassend festzustellen, daß die sozialhistorischen Begriffe der Ebenbürtigkeit und des reinen Blutes auf die Bildung der hispanoamerikanischen Völker einen Einfluß gehabt haben. Auch hier hat, um mit Spengler zu sprechen, „das Standesideal ... züchtend gewirkt"[48]. Aber zugleich hat der Staat, wie seine Ehegesetzgebung zeigt, die Idee der ständischen Vornehmheit seinem Herrschaftsprinzip unterworfen und sie nach seinen Zwecken umgeformt. Indem er das spanisch-indianische Connubium legalisierte und ihm jede soziale Diskreditierung zu nehmen versuchte, begünstigte er die Entstehung eines Mestizentums legitimer Geburt, das bessere Möglichkeiten hatte, in die Welt der abendländischen Kultur hineinzuwachsen als die unehelichen Mestizenkinder, die zumeist der Obhut ihrer indianischen Mutter überlassen blieben. Der Staat ist jedoch im spanischen Amerika nicht so weit gegangen, daß er die spanisch-indianischen Mischehen zu forcieren und damit eine Hispanisierung und ethnische Einschmelzung der Eingeborenenbevölkerung zu erreichen suchte, wie es z. B. zeitweise die französische Kolonialpolitik in Kanada unternommen hat.

Wie verhielt sich die staatliche Gesetzgebung gegenüber den außerehelichen Geschlechtsbeziehungen, denen die große Mehrzahl der Mestizen entstammte?

Es war zunächst Aufgabe der Kirche, derartige Sitten, die den christlichen Morallehren widersprechen, zu bekämpfen und zu beseitigen. Die Kirchensynoden der amerikanischen Provinzen machten es den Pfarrern zur Pflicht, auf die *amancebados*, die in freier Gemeinschaft miteinander leben, zu achten, sie zu ehelicher Verbindung zu veranlassen oder die Indianerinnen aus den Häusern von Spaniern zu entfernen. Die Bischöfe selbst übten eine Sittenkontrolle über die Menschen ihrer Diözese aus und gingen mit Kirchenstrafen gegen diejenigen vor, die einen unmoralischen Lebenswandel führten. Aber solche Einwirkungen der Kirche scheinen wenig Erfolg gehabt zu haben. Der Bischof von Honduras berichtete 1547 an den Kaiser, daß er keine Abhilfe erreiche und die Exkommunikation keinerlei Eindruck mache.

Die kirchlichen Obrigkeiten haben sich aber auch nachsichtig gegen Zustände gezeigt, die sie doch nicht abändern konnten. Es fehlte nicht an

[47] A. G. I. Audiencia de Chile 172.
[48] Oswald Spengler, Untergang des Abendlandes 2, S. 217.

Prälaten, die sich aus solcher Nachsicht finanzielle Vorteile verschafften. Von dem Bischof von Panamá wird aus dem Jahre 1550 berichtet, daß er bei jeder Anzeige den in wilder Ehe Lebenden exkommuniziert und gegen Zahlung einer bestimmten Geldsumme ihm wieder Absolution erteilt habe[49]. Ebenso warf der Gouverneur von Tucumán, Ramírez de Velasco, dem dortigen Bischof vor, daß er gegen Geschenke es unterlasse, Bewohner, die mit ihren Geliebten zusammenleben, zu bestrafen[50]. Diese Verhältnisse scheinen sich auch nicht in der späteren Kolonialzeit geändert zu haben. Der Vizekönig von Perú, Marqués de Castelfuerte, meinte, daß der öffentliche Skandal der *amancebados* zum großen Teil beseitigt werden könnte, wenn die Prälaten mit entsprechenden Strafen die kirchliche Zucht herstellten[51]. Vor allem mußten kirchliche Maßnahmen auch darum unwirksam bleiben, weil trotz aller Verbote Welt- und Ordensgeistliche in großer Zahl mit Indianerinnen, die als Mädchen und Köchinnen den Haushalt versorgten, eine freie Ehegemeinschaft führten.

Entschiedener war das Vorgehen der weltlichen Obrigkeit gegen Lebensgewohnheiten, die die Geburt vieler unehelicher Mestizenkinder beförderten. Im spanischen Mittelalter, wohl vom islamischen Eherecht beeinflußt, gab es die *barraganía*, eine nichtkirchliche Haupt- oder Nebenehe, die gesetzlich toleriert wurde[52]. Die Katholischen Könige hatten nun bereits in den *Ordenanzas Reales de Castilla* von 1484 solche illegitimen Heiraten verboten, den Verheirateten jedes Standes, die öffentlich eine Geliebte unterhalten, den Verlust des 5. Teiles ihres Vermögens angedroht und die Bestrafung der Frauen angeordnet, die mit Verheirateten und Geistlichen in *barraganía* lebten. Aber die eheähnlichen Gemeinschaften der barraganía fanden in Amerika unter den besonderen Lebensverhältnissen, die sich aus dem Kontakt der Spanier mit andersrassigen Bevölkerungen ergaben, eine weite Verbreitung. Die spanischen Monarchen wünschen nun zwar, daß es auf der zuerst kolonisierten Insel Santo Domingo keine schlechten Sitten wie Glücksspiele, Falscheide und in wilder Ehe Lebende (*amancebados*) gebe[53], aber sie ver-

---

[49] Brief des Gouverneurs Clavijo an den Kaiser vom 31. Januar 1550. Academia de la Historia, Colección Muñoz 85, fol. 349v.

[50] Brief an Philipp II. vom 10. Dezember 1586, Gobernación de Tucumán. Gobernadores 1, S. 182.

[51] Brief an den König vom 25.März 1725. José Toribio Medina, Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (Santiago de Chile 1956) 2, S. 417.

[52] Vgl. Ramón Riaza y Alfonso García Gallo, Manual de Historia del Derecho Español (Madrid 1934), S. 692 f.

[53] Erlaß Ferdinands d. Kath. an Diego de Colón vom 6. Juni 1511, in: Colección de documentos inéditos para la historia de Hispanoamérica (D. H. Am.) 6, S. 325. Vgl. Herrera, Historia General 3, S. 283.

mieden in diesen ersten Zeiten der überseeischen Reichsgründung mit strengen Verboten und Strafen gegen die spanischen Siedler vorzugehen. Der Krone war z. B. von der Insel Cubagua berichtet worden, daß dort einige Verheiratete Indianerinnen als Geliebte in ihren Häusern halten und ihre Ehefrauen, von denen sie sich getrennt haben, in Not und Elend lassen. Die Herrscher befahlen darauf, daß der Stadtrichter der Insel einen Bewohner, der eine Indianerin als Geliebte in seinem Hause habe, auffordere, binnen drei Tagen sich von der Indianerin zu trennen, und wenn er der Aufforderung nicht Folge leiste, solle er zu einer Geldstrafe von 20 000 Maravedís verurteilt werden[54]. Es wird also kein generelles Verbot der *barraganía* verheirateter Spanier mit Indianerinnen ausgesprochen, sondern nur in einem Einzelfall eine Bestrafung angeordnet. Aus Perú kamen Nachrichten, daß viele Spanier „in ihren Häusern eine Menge von Indianerinnen haben, um ihren schlechten Begierden mit ihnen nachzugehen", und zur Beseitigung derartiger Zustände wurde ein Befehl des Königs angeregt, daß „kein Spanier in seinem Hause eine verdächtige Indianerin halten dürfe". Die Krone begnügte sich aber mit der Anweisung an den Gouveneur Francisco Pizarro, daß er Vorsorge treffe, damit „jedes schlechte Beispiel aufhöre"[55]. Einzelne koloniale Obrigkeiten scheinen schärfer vorgegangen zu sein. Der Chronist Fernández de Oviedo hat als stellvertretender Gouverneur von Darién (Panamá) im Jahre 1522 bekannt geben lassen, daß niemand öffentlich mit einer Geliebten leben dürfe[56]. Der *juez de residencia* Miguel Diez de Armendáriz ließ in Cartagena die *amancebados* verfolgen und konnte dem Kaiser melden, daß sich einzelne schon verheiratet haben[57].

Philipp II. war eifriger darauf bedacht, die Sitten in den amerikanischen Provinzen zu reformieren. Er wies die Prälaten und geistlichen Visitatoren an, Geldstrafen gegen die Personen zu verhängen, die öffentlich Geliebte unterhielten[58]. Im Jahre 1590 befahl er der *Audiencia* von Santa Fé de Bogotá, mit exemplarischen Strafen gegen die wilden Ehen (*amancebamientos*) vorzugehen[59]. Einzelne lokale Behörden ließen es nicht an Eifer fehlen, solche Anweisungen durchzuführen. Im Auftrage des Vizekönigs von Perú hatte der *corregidor* von Lima in kurzer Zeit

---

[54] R. C. vom 3. August 1535, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 166.
[55] R. C. vom 26. Oktober 1541, ebd., S. 209.
[56] Historia General 3, S. 71.
[57] Schreiben vom 24. Juli 1545, Academia de la Historia, Colección Muñoz, T. 84, fol. 88.
[58] Brief des Vizekönigs von Perú, Francisco de Toledo, vom 8. Februar 1570; Gobernantes del Perú 3, S. 375.
[59] R. C. vom 16. Januar 1590, A. G. I. Audiencia de Santa Fé 528, libro 1, fol. 147.

mehr als 100 *amancebados* festgenommen und bestraft[60]. Der Gouverneur von Tucumán meldete dem König, daß er zahlreiche Spanier, die bisher in wilder Ehe gelebt haben, aus den Städten verbannte[61].

Aus dem 17. Jahrhundert sind verschiedene königliche Erlasse bekannt, die Abhilfe fordern, daß so viele Geistliche in ihren Häusern ein Familienleben mit Frauen und Kindern führen[62]. Im 18. Jahrhundert wiederholten sich die königlichen Ermahnungen, gegen die Unmoral der wilden Ehen vorzugehen. In ihren Antworten an den König bezichtigten sich geistliche und weltliche Autoritäten gegenseitig, eine derartige unsittliche Lebensführung zu dulden. Der Vizekönig von Perú, Marqués de Castelfuerte, gab zu, daß „der öffentliche Skandal der *amancebados*" in jenen Provinzen einen Gipfel der Ungeniertheit erreicht habe und er den *Alcalde de Crimen* (Untersuchungsrichter) der *Audiencia* von Lima, Tomás de Brun, mit einer besonderen Kommission zum Vorgehen gegen diese sittlichen Delikte beauftragt habe, daß aber eine Verfolgung von Personen weltlichen Standes so lange illusorisch bleibe, wie Geistliche und Mönche ungehindert mit ihren Frauen und Kindern leben und „nach Hause gehen wie ein Familienvater zu seinem Heim"[63]. Darauf erfolgte der königliche Erlaß vom 13. Februar 1727 mit neuen Anordnungen, um einem derart skandalösen Sittenverfall Einhalt zu gebieten[64]. Nach Empfang dieses Erlasses bestätigte der Bischof von Cuzco in seinem Bericht an den König, „daß es in diesen Gegenden mehr Ausschweifungen und Ausschreitungen in den genannten Dingen gebe als in den Reichen Europas". Das erkläre sich daraus, daß die europäischen Bewohner der Neuen Welt im allgemeinen Leute von niederer sozialer Herkunft seien ohne „jenes Scham- und Anstandsgefühl, das jene zurückzuhalten und zu zügeln pflegt, die etwas zu verlieren haben". Der Bischof von Cuzco formuliert damit die Erkenntnis, daß die herrschende Sozialordnung und der soziale Rang, den eine Person in ihr einnimmt, auch Art und Grad

---

[60] Brief des Vizekönigs Conde del Villar an den König vom 25. Mai 1586; Gobernantes del Perú 9, S. 154.
[61] Brief des Gouverneurs Juan Ramírez de Velasco vom 10. Dezember 1586; Gobernación del Tucumán. Gobernadores 1, S. 182.
[62] Vgl. R. C. an den Bischof von Quito vom 7. Juli 1603. A. G. I. Audiencia de Quito 209. Libro 1, fol. 161 u. R. C. an den Bischof von Cuba vom 17. Januar 1660. A. G. I. Audiencia de Santo Domingo 872. Libro 16, fol. 132v.
[63] Brief an den König vom 25. März 1725, A. G. I. Audiencia de Lima 411. In einer Vorstellung von Eusebio Balza aus Cuzco an den Indienrat von 1781 heißt es: „Was bedeutet es, daß ein Pfarrer Enthaltsamkeit predigt, der wie viele Perus skandalös in wilder Ehe lebt? Die Pfarrkinder werden ihm sagen, wenn denn der ungesetzliche geschlechtliche Umgang so abscheulich ist, warum verläßt du nicht deine Freundin?" La Verdad Desnuda. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Serie I, t. III (Lima 1943), S. 115.
[64] Archivo Histórico Nacional (A. H. N.) Cedulario de Ayala. T. 3, fol. 108.

des sexualen Connubiums mit Andersrassigen beeinflussen und daß die Rassenmischung in den untersten Schichten der Gesellschaft sich viel stärker und ungehemmter vollzieht. Im übrigen meint der Bischof von Cuzco, daß das Übel viel geringer wäre, wenn die weltlichen Behörden es sich angelegen sein ließen, die *amancebamientos* zu bekämpfen [65].

Die Gesetzgebung hat es bis zum Ende der Kolonialzeit nicht verhindern können, daß die weitaus meisten Mestizen aus außerehelichem Geschlechtsverkehr entstammten und illegitimer Geburt waren. In Perú bezeichnete man seit den Anfängen der spanischen Herrschaft mit Mestizen allgemein die unehelichen Kinder [66], und aus Mexiko heißt es in einem Bericht des Jahres 1771, daß trotz des fast absoluten Fehlens von Ehen zwischen Spaniern und Indianern „die Mestizenbevölkerung jeden Tag als Folge der gelegentlichen und unerlaubten Beziehungen zwischen beiden Rassen zunimmt" [67]. Die tatsächliche und erfolgreiche Durchführung der Gesetze zur Bekämpfung der öffentlichen Unmoral und insbesondere der *barraganía* hätte die Bevölkerungsgeschichte Hispanoamerikas sehr verändern müssen. „Die Bevölkerung würde nach und nach abgenommen haben, wenn die Bewohner diese Vorschriften befolgt hätten" [68]. Die ehelichen Geburten in spanischen Familien hätten nicht ausgereicht, um den starken Bevölkerungsrückgang der Indianer auszugleichen und der weißen Rasse eine solche numerische Bedeutung zu geben, wie sie sie mit Hilfe der Mischlinge, der Mestizen, erreicht hat, die zu einem erheblichen Teil in die weiße Bevölkerung aufgingen. Der ethnische Verschmelzungsprozeß vollzog sich im spanischen Amerika wesentlich außerhalb der legalen Familie. Diese Tatsache hat aber die Mestizen auf eine niedere soziale Stufe herabgedrückt, und die Gesetzgebung hat diesen sozialen Makel der illegitimen Geburt auch rechtlich festgelegt.

Es ist nicht zutreffend, wenn behauptet wird, daß in Spanien das uneheliche Kind niemals gering geschätzt worden ist und die höchsten geistlichen und weltlichen Würden erreichen konnte [69]. Die natürlichen Kinder besaßen einen minderen Rechtsstatus als die legitimen Nachkommen. Nach den Gesetzen von Toro des Jahres 1505 beerbten die außer- und unehe-

---

[65] Brief des Bischofs von Cuzco an den König vom 1. Mai 1728, A. G. I. Audiencia de Lima 526.

[66] Vgl. Relación del Lic. Martel de Santoyo a S. M. 1542, A. G. I. Patronato 185. R. 31.

[67] Exposición hecha por el Ayuntamiento de México al Rey D. Carlos III, in: Gregorio Torres Quintero, México hacia el fin del Virreinato (México 1921), S. 10.

[68] Roberto Levillier, Orígines argentinos (Buenos Aires 1912), S. 99 u. 112.

[69] So z. B. Angel Rosenblat, La Población Indígena y el mestizaje en América (Buenos Aires 1954) 2, S. 13.

lichen Kinder die Mutter nicht, wenn eheliche Kinder vorhanden waren. Die *Novísima Recopilación de las leyes de España* legt die Fälle fest, in denen uneheliche Kinder und Bastardkinder, deren Eltern zur Zeit der Empfängnis oder Geburt keine Ehe eingehen konnten, ihre Mütter beerben können, und bestimmt den Teil des Vermögens, den die Väter ihren unehelichen und natürlichen Kindern zukommen lassen konnten[70]. Söhne von Geistlichen waren nicht berechtigt, deren Vermögen und das ihrer Verwandten zu erben[71]. Nach den Partidas Alfons' X. konnten uneheliche Kinder durch nachfolgende Ehe der Eltern, durch Gnade des Fürsten und durch den Eintritt in den königlichen Dienst legitimiert werden und erreichten erst durch diese Legitimierung das soziale Ansehen der ehelichen Kinder des gleichen Standes. Zivilrechtlich blieben sie aber immer noch schlechter gestellt. Durch königliche Verleihung legitimierte Kinder erbten nicht mit den ehelichen Kindern derselben Eltern, waren aber den übrigen Verwandten gegenüber gleichberechtigt[72].

Die Legitimierung unehelicher Kinder war ein Hoheitsrecht der Krone und durfte nur durch den König persönlich, nicht durch die Vizekönige, Audiencias und Gouverneure in Amerika ausgesprochen werden[73]. Von dieser Möglichkeit, durch Legitimation die rechtliche Stellung eines ehelichen Kindes zu erlangen, haben sehr viele unehelich Geborene der amerikanischen Reiche Gebrauch gemacht, wie die zahlreichen Dokumente über diese Gnadenakte im Indienarchiv von Sevilla bekunden. Diese Dokumente müßten auch für das Studium des Mestizenproblems ausgewertet werden. Im Indienrat wurden gelegentlich Bedenken erhoben, so zahlreichen Anträgen stattzugeben, denn ihre Genehmigung begünstige die verbreitete Neigung der Bewohner jener amerikanischen Provinzen, sich hemmungslos einem unkeuschen und unchristlichen Leben hinzugeben. Insbesondere erschien es von schädlichen Folgen, Unehelichen die Priesterweihe zu erteilen. Denn, so sagte man, „die Diener des Altars müssen Personen von hoher Würde und Achtung im Staate sein, und diejenigen, die der ehelichen Geburt ermangeln, haben nicht einen solchen guten Ruf, und darum wird das Dekorum der geistlichen Hierarchie geschädigt und herabgesetzt". Wenn die Eltern sehen, daß ihren unehelichen Kindern Ämter und Würden verweigert werden, würden sie, so meinte man, sich in ihren Begierden mehr zügeln[74]. Noch schlimmer

---

[70] Libro X, Título XX, Leyes V u. VI.
[71] Ebd. Ley IV.
[72] Leyes de Toro, Ley 12.
[73] Recopilación de Leyes de las Indias (R. L. I.), Libro 2, tit. 15, ley 120.
[74] Gutachten des Fiscals im Indienrat vom 30. Juli 1789, A. G. I. Audiencia de Cuzco 17.

sei es, wenn Söhne von Geistlichen durch Legitimierung von diesem „schimpflichen und beschämenden Schandfleck" ihrer Geburt befreit werden wollen, um das Pfarramt in einer Kirche des königlichen Patronats einnehmen zu können[75]. Aber derartige moralische und politische Einwendungen hielten die Flut dieser Gnadenakte nicht auf, die eine beträchtliche Einnahme für die Krone bedeuteten. In der Gebührenordnung für königliche Privilegien und Gnaden, die zu Ende der Kolonialzeit in Gültigkeit war, sind die Legitimationen unehelicher Kinder wie folgt eingestuft:

§ 48. Für die Legitimation eines Sohnes oder einer Tochter, die ihre Eltern bekamen, als beide unverheiratet waren, zum Zwecke des Erb- und Besitzrechtes 5500 Realen.

§ 49. Für außerordentliche Legitimationen, damit Söhne von Ordensrittern und von Geistlichen den Adel ihrer Väter erben und führen dürfen, 33 000 Realen.

§ 50. Für Legitimationen an Söhne, die ihre verheirateten Väter von ledigen Frauen hatten, 25800 Realen[76].

Der Preis für diese Gnadenakte richtete sich also nach dem sozialen und materiellen Wert der Vergünstigung, und je größer die Sünden ihrer Eltern waren, um so teurer mußten die Kinder ihre Legitimierung bezahlen. Aber viele Mestizen haben so durch königliche Legitimationsurkunden ihre Rechtslage verbessern können.

Uneheliche Geburt war ein sozialer Makel in der guten Gesellschaft. Kinder aus illegitimen Verbindungen entbehrten der gesellschaftlichen Vornehmheit und Achtung, auf die ihre Väter Anspruch hatten. Der *oidor* der *Audiencia* de Santa Fé de Bogotá, Gabriel de Tapia y Carvajal, hatte bei öffentlichen Feierlichkeiten, an denen die *Audiencia* als Korporation teilnahm, einen unehelichen Sohn mitgenommen, den er von einer Haushälterin hatte. Dieser Vorfall hatte einen Skandal hervorgerufen, und der Indienrat verwarnte den Richter wegen des schlechten Beispiels, das er gegeben hatte[77].

Die mindere Rechtsstellung, die nach spanischen Gesetzen die unehelichen Kinder einnahmen, galt in Amerika insbesondere für die Mestizen, denn nach den Worten Solórzanos „leiden die Mestizen gewöhnlich an dem Defekt, Uneheliche und Bastarde zu sein oder einem

---

[75] Consulta des Indienrats vom 28. April 1768, Biblioteca de Palacio Ms. 2755, fol. 107.

[76] R. C. insertando el nuevo arancel de los servicios pecuniarios señalados a las Gracias al Sacar. A. G. I. Ultramar 733.

[77] R. C. vom 22. Mai 1644, A. G. I. Audiencia de Santa Fé 529, Libro 4, fol. 186.

Ehebruch zu entstammen“ [78]. Das kirchliche Ehesakrament erlangt so normative Bedeutung für Regelungen des staatlichen Zivilrechts. Diese Tatsache ist z. B. in einem königlichen Erlaß des Jahres 1775 mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht worden: „In diesen Reichen hat sich in der Praxis die allgemeine Meinung der Juristen und Dekretisten behauptet, die mit Nachdruck vertreten, daß alle zivilen und weltlichen Sachen notwendigerweise von der Gesetzmäßigkeit der Ehe abhängen und man sich so in dieser Materie auch für die Entscheidung profaner Streitfragen an die Bestimmungen des kanonischen Rechtes und der päpstlichen Bullen halten müsse“ [79].

Die Zurücksetzung der Mestizen machte sich besonders im Erbrecht bemerkbar. Um in den Anfangszeiten der Kolonisation die Spanier im Lande seßhaft zu machen, erschien es der Krone angebracht, die Erblichkeit der Indianerzuteilungen zu sichern. Auf Ersuchen der Prokuratoren der Stadt Santiago auf der Insel Kuba verfügte Karl V. im Jahre 1528, daß die *encomiendas de indios* verheirateter Spanier nach deren Tode ihren Frauen und Söhnen erhalten bleiben, „auch wenn diese Söhne nicht ehelicher Geburt sind“ [80]. Diese anscheinend erste Festlegung der Erblichkeit der *encomiendas* hat also auch den unehelichen Söhnen das Erbrecht zugestanden, was ein offenbares Zugeständnis an die Tatsache war, daß auf Kuba, dessen Besiedlung seit 1511 begonnen hatte, viele Verheiratete von ihren Ehefrauen bisher noch getrennt gelebt hatten und die ehelichen Kinder häufig fehlten. Als dann aber auf dem amerikanischen Festland die *encomienda* ihre neue und definitive Rechtsform gefunden hatte, blieben in dem Erbfolgegesetz von 1536 die unehelichen Kinder von einer Nachfolge in den *encomiendas* ausgeschlossen. Es hieß jetzt: „Wenn ein Bewohner der genannten Provinz stürbe und einige Indianer in *encomienda* gehabt hätte und dort einen legitimen Sohn, in gesetzmäßiger Ehe geboren, hinterließe, sollt ihr ihm die Indianer übertragen, die sein Vater hatte“ [81]. Diese Fassung wurde auch in die *Recopilación de Leyes de las Indias* von 1680 übernommen [82]. In seinen Anmerkungen zu diesem Gesetz der *Recopilación* stellt Ayala

---

[78] Política Indiana, Libro 3, cap. 6, núm. 16, Bd. 2 S. 57.
[79] R. C. que una Junta de ministros exponga su dictamen sobre las providencias necesarias para evitar matrimonios desiguales vom 24. Oktober 1775. Cedulario de Ayala. T. 86, fol. 76, núm. 50.
[80] R. C. vom 6. November 1528, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 108.
[81] R. C. an den Vizekönig von Neuspanien Antonio de Mendoza, 26. Mai 1536. ebd., S. 173.
[82] Libro VI, Tít. 11, Ley 1.

fest, daß danach „offenkundig Bastarde und Kinder naher Blutsverwandten ausgeschlossen sind“ [83].

Aber beim Aufbau der spanischen Rechtsordnung in Amerika begegnet uns hier wie auch sonst eine Kasuistik, die die Entscheidung den anfangs häufig unklaren und regional verschiedenartigen Lebensverhältnissen von Fall zu Fall anpaßt. Es gelangten von drüben widersprechende Auffassungen und Vorschläge über die Rechtsstellung der Mestizen an die Krone. Der Licenciado Martel de Santoyo berichtete aus Perú dem König, es sei nicht angebracht, daß ein natürlicher Sohn eines Spaniers und einer Indianerin in der *encomienda* seines Vaters folge und daß solchen unehelichen Kindern ein derartiges Privileg verliehen werde. „auch wenn sie durch die nachfolgende Heirat der Eltern legitimiert seien“, und besonders nicht, wenn diese Heirat erst gegen Lebensende eingegangen ist. Martel begründete diese Warnung damit, daß die Mestizen die Indianer schlecht behandeln und ihnen ihrer Veranlagung und ihren Sitten nach nicht zu trauen ist, wenn es um die Verteidigung des Landes geht. Ferner würden die Spanier sich nicht verheiraten und es vorziehen, mit Indianerinnen in wilder Ehe zu leben, wenn ihre unehelichen Kinder das gleiche Erbrecht wie die Nachkommen aus einer legalen Heiratsverbindung haben [84]. Andere Eingaben befürworteten und begründeten wiederum die Gesuche, auch Mestizen aus illegitimen Verbindungen die Nachfolge in den *encomiendas* zuzubilligen.

Die Entscheidungen der Regierung blieben unter diesen Umständen unsicher und schwankend. So weist der Prinzregent Philipp im Jahre 1548 die *Audiencia* von Neuspanien an, daß in dem Fall, wo ein *Conquistador* stirbt und Frau und Töchter hinterläßt, die Einkünfte seiner *encomienda* zwischen Mutter und Töchtern geteilt werden sollen. Dabei heißt es: „Ich befehle euch, daß nicht nur eheliche, sondern auch natürliche Töchter bedacht werden“ [85]. Kurze Zeit später bezieht sich ein königlicher Erlaß an die *Audiencia* von Neugranada auf das Gesetz, „daß kein Mulatte, noch Mestize, noch jemand, der nicht ehelich sei, Indianer (*in encomienda*) haben könne“ [86]. Solórzano kommentiert dieses Gesetz in dem Sinne, daß das Verbot sich nicht auf die Mischlinge an sich, sondern nur auf die unehelich geborenen Mestizen und Mulatten bezieht [87]. Diese Auffassung läßt sich durch eine consulta des Indienrats vom Jahre

---

[83] Biblioteca de Palacio, Ms. 1202.
[84] Relación del Lic. Martel de Santoyo an den König 1542, A. G. I. Patronato 185, Núm. 31.
[85] Brief vom 28. Oktober 1548, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 251.
[86] R. C. vom 27. Februar 1549, ebd., S. 256.
[87] Política Indiana, Libro 3, cap. 6, núm. 16.

1551 bestätigen, die vorschlägt, daß dem Sohn und der Tochter eines verstorbenen *Conquistadors*, die beide uneheliche Kinder von einer Indianerin sind, die Einkünfte aus der *encomienda* ihres Vaters in festgesetzter Höhe ausbezahlt werden, doch sollte ihnen zugleich die Legitimierung ausgesprochen werden[88]. Mit der Löschung des Makels unehelicher Geburt bildete die indianische Abstammung des Mestizen kein Rechtshindernis mehr für die Anerkennung von Erbansprüchen. Allerdings gab es auch hier Tendenzen zur Reinhaltung des anthropologischen Typus der herrschenden Schicht. So teilte die Kommission der *Contaduría Mayor* von 1586 die Auffassung des Vizekönigs Conde Nieva und einer 1559 nach Perú entsandten Kommission, daß von den Mestizen wenig Gutes zu erwarten sei, und empfahl, daß die *encomenderos*, die sich mit Indianerinnen verheirateten, ihres Lehens (*feudo*) für verlustig erklärt werden sollten[89].

Falls eheliche Nachkommen fehlten, zeigte sich die spanische Krone geneigt, die Nachfolge unehelicher Kinder in den *encomiendas* zu gestatten. Als diese Anregung in Aufzeichnungen über die umstrittene Frage der vollen Erblichkeit der *encomiendas* auftauchte, stimmte der Indienrat zu, machte aber die Einschränkung, daß die Mütter keine Negerinnen sein dürften. Bei Mischlingskindern indianischer Mütter erscheine die Erbberechtigung angebracht, da die Nachfolge sich auf das eigene Land und die Habe der Indianer beziehe und den „Eingeborenen Befriedigung geben" würde[90]. Derartige politische Rücksichten auf die große Masse der Indianerbevölkerung konnten dazu beitragen, die Rechtslage der Mestizen zu verbessern. In einer anderen consulta vom 12. März 1558 hatte der Indienrat zum Ausdruck gebracht, daß „die natürlichen Söhne, auch wenn sie Söhne von Indianerinnen sind, ihren Vätern in den *encomiendas* nachfolgen können, wenn keine ehelichen Kinder vorhanden sind"[91]. Ein entsprechender königlicher Erlaß erging am 15. Juli 1559 an die *Audiencia* des *Nuevo Reino de Granada* in Bogotá, aber dies bedeutete keinen Rechtstitel, sondern war ein königliches Privileg, für dessen Verleihung als Gegenleistung die Zahlung einer Geldsumme an den König erwartet wurde, deren Höhe nach den Einkünften aus den Indianertributen zu bemessen war[92]. Ähnlich schlug im Jahre 1579 eine königliche Kommission vor, daß Bastardsöhne bei Fehlen ehelicher Kinder im Besitz einer *encomienda* nachfolgen können, wenn sie für diese

[88] Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 298.
[89] Ebd., S. 562.
[90] Consulta vom 21. Oktober 1556, ebd., S. 347.
[91] A. G. I. Indiferente 738.
[92] A. G. I. Indiferente 532, fol. 105v.

Vergünstigung eine bestimmte Zahlung an die königliche Kasse leisteten[93]. Für zweijährige Dienste in den Araukanerkriegen Chiles konnten uneheliche Söhne der *encomenderos* in den Provinzen von Tucumán und Río de la Plata berechtigt werden, bei Mangel an ehelichen Söhnen in der *encomienda* nachzufolgen.

Die Legitimierung eines unehelichen Sohnes an sich bedeutete aber nicht den Erwerb der Rechtsfähigkeit zur Nachfolge in einer *encomienda*. So befürwortete der Indienrat wohl das Gesuch, einen Mestizen, der der Verbindung eines damals unverheirateten *Conquistadors* von Chile mit einer ebenfalls ledigen Indianerin entstammte, zu legitimieren und damit als fähig zur Erlangung von Ehren und Ämtern und als erbberechtigt zu erklären, aber diese königliche Gnade solle nicht verstanden werden „für Nachfolge von Indianern", d. h. für das Erbe der Indianertribute einer *encomienda*[94].

Unehelich geborene Mestizen, die gesetzlich von der Nachfolge in den *encomiendas* ausgeschlossen waren, konnten aber als Belohnung für geleistete Dienste eine *encomienda* neu erhalten, ohne, wie Solórzano darlegt, eines besonderen Dispenses wegen dieser Irregularität zu bedürfen, die auch in der Verleihungsurkunde keine Erwähnung finde. Um eine solche *encomienda* zu erlangen, können nach den Worten von Antonio de León Pinelo diese unehelichen Mischlinge sich auch auf die Verdienste und Leistungen ihrer Eltern und Vorfahren berufen, nicht weil die eigenen Taten nicht genügten, sondern um auf das Gemüt des Monarchen einen stärkeren Eindruck zu machen[95]. Als ein Beispiel sei erwähnt, daß der Gouverneur von Paraguay ermächtigt wurde, einem Mestizen, der unter Indianern aufgewachsen war, eine *encomienda* zu übertragen, wenn dieser sein Versprechen eingelöst und einen kürzeren Verbindungsweg nach Potosí entdeckt habe[96].

Das geringere soziale Ansehen des Mestizen und seine rechtliche Zurücksetzung gegenüber den Weißen kam auch darin zum Ausdruck, daß Mestizen von bestimmten öffentlichen Ämtern und Ehren gesetzlich ausgeschlossen waren. Nach der *Recopilación de Leyes de las Indias* von 1680 war es verboten, an Mestizen das Amt eines öffentlichen Schreibers oder Notars zu übertragen, der Protokolle aufzunehmen und Schriftstücke zu beglaubigen hatte[97]. Es gab verschiedene Arten solcher

---

[93] Consulta de la Junta que tratara de la perpetuidad de las encomiendas, 16. Mai 1579; Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 517.
[94] Consulta vom 14. März 1596, ebd. 2, S. 32.
[95] Solórzano, Política Indiana, Libro 3, cap. 6, núm. 18; Bd. 2, S. 58.
[96] R. C. vom 6. März 1672, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 576.
[97] Libro 5, tit. 8, ley 40.

Amtsschreiber im spanischen Amerika: *escribanos de Cámara, de las Audiencias, de Gobernación, de Cabildo, de Naos, de Minas* usw., und ihre Tätigkeit war bei den zahlreichen Eingaben an die Behörde, den mannigfachen bürokratischen Kontrollen und den häufigen Rechtsstreitigkeiten sehr ausgedehnt und verlangte viel Zuverlässigkeit und Rechtlichkeit. Es erhoben sich in den Kolonien Klagen, daß Mestizen diese Schreiberämter mißbrauchten und den Personen, mit denen sie geschäftlich zu tun hatten, Unrecht und Scherereien verursachten. Auf Grund solcher Nachrichten erhielt der Gouverneur der Provinz Venezuela den Befehl, diese Ämter nicht an Mestizen zu vergeben und sie denen, die sie bereits ausübten, wieder zu nehmen und solchen Personen zu geben, die „die Eigenschaften der Ehrlichkeit und Pflichttreue haben und den übrigen Anforderungen genügen, die in den spanischen Gesetzen vorgeschrieben sind“ [98]. Auch die *Audiencia* des *Nuevo Reino de Granada* beschwerte sich über die vielen Unzuträglichkeiten, die sich aus der Ernennung von Mestizen zu *escribanos de Cámara* ergeben, und Philipp II. ermächtigte den Präsidenten und die *Oidores* der *Audiencia*, die ihnen geeignet erscheinenden Maßnahmen zu treffen [99]. Der Gouverneur von Yucatán wurde ebenfalls angewiesen, keine Mestizen zu amtlichen Schreibern zu ernennen [100], und an die *Audiencia* von Guatemala erging der gleiche Befehl [101]. Die Regierung erhielt beunruhigende Nachrichten, daß Mestizen in großer Zahl als Schreiber, Regidoren, Corregidoren, Prokuratoren und andere öffentliche Angestellte beschäftigt seien und fürchtete um die Ordnung und Sicherheit jener fernen Provinzen. Sie forderte von den zuständigen Behörden eingehende Berichte über diese Zustände [102]. Der Präsident der *Audiencia* von Quito wagte jedoch nicht, die vielen Mestizen aus den von ihnen gekauften Schreiberämtern zu entfernen, und konnte nur versprechen, die frei werdenden Stellen an Spanier und achtbare Leute zu verkaufen [103]. Die Ämterkäuflichkeit brachte es mit sich, daß man im Interesse der stets leeren Staatskassen über gesetzliche Bestimmungen hinwegsah, die das Kaufangebot von Mestizen ausschlossen.

Die Wiederholung dieser Verbote während des 18. Jahrhunderts bezeugt, daß in Wirklichkeit man sich wenig darum kümmerte, Nachfor-

[98] R. C. vom 15. November 1576, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 498.
[99] R. C. vom 1. Februar 1586, ebd., S. 576.
[100] R. C. vom 14. Juni 1599, ebd. 2, S. 61.
[101] R. C. vom 21. November 1603, ebd., S. 100. Der Vizekönig von Perú sollte denjenigen Mestizen das Amt als königliche Schreiber nehmen, die es nicht mit einem besonderen Dispens des Königs ausübten. Schreiben vom 22. Februar 1602, ebd., S. 85.
[102] R. C. an den Vizekönig von Perú vom 9. September 1600 u. R. C. an die Audiencia von Quito vom 29. März 1601, ebd., S. 64 u. 68.
[103] Schreiben an die Audiencia von Quito vom 8. September 1603, ebd., S. 99.

schungen über die Herkunft der Personen anzustellen, denen Amt und Titel eines Schreibers und Notars verliehen wurden[104]. Ferner erteilte der Indienrat gegen entsprechende Geldzahlung des Antragstellers großzügig Dispense an Mestizen, die damit zur Ausübung dieser Ämter rechtskräftig befähigt wurden. Ayala, der die Nichtbeachtung dieser Gesetze feststellt und bemängelt, weist darauf hin, daß die *escribanos de Cámara y Gobernación* anwesend sind, wenn die Vizekönige und Gouveneure Audienz in Regierungs-, Justiz- und Indianerangelegenheiten geben. „Es wäre nicht dezent, daß eine solche Klasse von Menschen, die das Gesetz ausschließt, zusammen mit Personen vom Charakter eines Vizekönigs oder Gouverneurs und Generalkapitäns erschiene“[105]. Das Gefühl für ständische Ehre und Würde lehnte sich dagegen auf, daß Mischlinge an der Seite höchster Standespersonen sichtbar werden. Die Regierung war dagegen empfänglicher für das Geld, das durch die zahlreichen Dispense für Mestizen und Mulatten einkam, und beruhigte sich mit dem Argument, daß es an geeigneten Spaniern und Weißen für diese Ämter fehle[106].

Die Mestizen sollten auch in verschiedenen anderen öffentlichen Ämtern nicht beschäftigt werden. Es war verboten, daß sie als *Regidores* zum Stadtrat (*cabildo*) Zugang hatten[107], aber in der Praxis ist dieser Ausschluß der Mestizen vom Stadtrat häufig nicht beachtet worden[108]. Es war auch nicht erlaubt, Mestizen als Beschützer und Verteidiger (*protectores y defensores*) der Eingeborenen einzusetzen, noch ihnen das Amt des *corregidor de indios* zu übertragen, der als unterste Verwaltungsbehörde des spanischen Kolonialreiches an der Spitze eines ländlichen Distriktes stand und in erster Linie für die gute Behandlung und den Rechtsschutz der Indianer verantwortlich war. Mestizen sollten auch nur ausnahmsweise von den *corregidores* als Dolmetscher herangezogen werden[109]. Wo die Indianer ihre Gouverneure selbst wählten, wie in Tlaxcala, sollten

---

[104] Vgl. R. C. vom 31. August 1750, Cedulario de Ayala T. 32, fol. 149, núm. 121.
[105] Notas de Ayala, Biblioteca de Palacio, Ms. 1202.
[106] Vgl. z. B. die R. habilitación de un hijo natural para ejercer el oficio de escribano y notario Real de las Indias vom 23. Mai 1791, die dem Bittsteller gegen Zahlung von 200 Dukaten gewährt wurde „en consideración de sus buenas calidades y la escasez de escribanos útiles que hay en aquella capital (de la Plata) y los lugares de su comprensión“; A. G. I. Indiferente 1535.
[107] R. C. vom 9. September 1600 u. R. C. vom 29. März 1601, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 64 u. 68.
[108] Vgl. Constantino Bayle, Los Cabildos seculares en la América española (Madrid 1952), S. 107.
[109] Guillermo Lohmann Villena, El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias (Madrid 1957), S. 402.

keine Mestizen wählbar sein[110]. Als Begründung für den Ausschluß von diesen Ämtern geben die Gesetze an, daß die Mestizen den Indianern nur Schaden zufügen, anstatt sie zu beschützen und ihnen behilflich zu sein, daß sie ihnen eine „grausame Behandlung antun und ihnen ein schlechtes Beispiel geben" und daß sie überhaupt meist sittenlos und verdorben sind und von ihnen Aufstände befürchtet werden müssen[111]. Die Mestizen hinderten also die spanische Krone, ihre Missions- und Schutzverpflichtung gegenüber den Eingeborenen zu erfüllen, und gefährdeten damit das Rechtsprinzip, auf dem die spanische Herrschaft in der Neuen Welt beruhte. Sie schienen aber auch wegen des schlechten Charakters, der in so vielen Berichten aus Amerika diesen Mischlingen zugeschrieben wurde, eine unmittelbare politische Gefahr für die Sicherheit des spanischen Imperiums darzustellen.

Politisch-militärische Gründe bestimmten auch die Krone, die Mestizen zusammen mit den Mulatten und anderen Mischlingsarten in das Verbot einzuschließen, Waffen zu tragen. Ein solches Verbot erging ziemlich frühzeitig im Fortgang der spanischen Eroberung und Besiedlung des amerikanischen Festlandes und muß schon die erste Generation der Mestizen betroffen haben. Philipp II. erinnerte 1566 den Präsidenten der *Audiencia* von Lima an frühere königliche Verordnungen, daß die Mestizen ebenso wie die Indianer und Mulatten keine Waffen tragen dürfen, und stellte fest, daß die Vizekönige von Perú, Marqués de Cañete und Conde de Nieva, die von 1555—1564 im Amte waren, dennoch einzelnen dieser Personen Lizenzen zum Waffentragen ausgestellt haben. Der König befahl, allen diesen Indianern, Mestizen und Mulatten die Waffen wieder abzunehmen und künftig diesen Personen nicht das Waffentragen zu erlauben[112]. In gewissen Fällen konnte sich der König geneigt zeigen, für einzelne Mestizen eine Ausnahme von dem Verbot zuzulassen. So schrieb Philipp II. an den Vizekönig von Perú, daß dieser denjenigen Mestizen, die in Orten von Spaniern lebten und Haus und Hof besäßen, erlauben könne, Waffen zu tragen[113]. Dagegen gab der Indienrat im Jahre 1574 ein ablehnendes Gutachten über den Vorschlag eines Francisco Maldonado aus Cuzco, der riet, den über 500 Mestizen des Landes, die sich entehrt fühlten und unter denen sich angesehene Leute befänden, das Waffentragen zu gestatten, wenn sie sich verpflichte-

---

[110] R. C. vom 20. Februar 1680, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 694.
[111] R. C. vom 20. November 1578 u. R. C. vom 5. September 1584, ebd. 1, 512 u. 554. Solórzano, Política Indiana, Libro 2, cap. 30, núms. 26 u. 27.
[112] R. C. vom 10. Dezember 1566, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 420. Diese Verbote wurden in späteren Erlassen wiederholt. Vgl. R. C. vom 23. Mai 1575 u. R. C. vom 30. Dezember 1663, ebd., S. 489 u. 2, S. 513.
[113] Königliches Schreiben vom 1. Dezember 1573, ebd. 1, S. 479.

ten, zwei Jahre Kriegsdienste in Chile zu leisten[114]. Man muß sich vergegenwärtigen, daß das Waffentragen im kolonialen Amerika nicht nur den Schutz der Person bedeutete, sondern auch die Zugehörigkeit zur herrschenden Gesellschaftsschicht zum Ausdruck brachte und darum soziales Ansehen gab. Der Staat sah aber in den Mestizen ein zu unzuverlässiges Bevölkerungselement, um ihnen einen höheren Rang in der kolonialen Herrschafts- und Sozialordnung einzuräumen.

Aus diesem Grunde war auch gesetzlich verboten, Mestizen als Soldaten für die Besatzung der Festungen einzustellen[115]. Da die spanische Regierung den Schutz der amerikanischen Festungen nicht einmal den Kreolen anvertrauen wollte, erschien gegenüber den Mestizen noch größere Vorsicht geboten[116]. Die Aufstellung besonderer Mestizen- und Mulattenkompanien für den Araukanerkrieg in Chile hatte sich als militärisch wertlos erwiesen, da diese Leute so zahlreich desertierten, daß die Aufwendungen nutzlos vertan waren[117]. Wenn in besonderen Fällen die Einstellung einer bestimmten Zahl von amerikanischen Spaniern in das königliche Heer zugestanden wurde und z. B. den Bewohnern von La Habana auf Kuba 60 Soldatenstellen vorbehalten sein sollten, blieben Mestizen und Mulatten ausdrücklich von dieser Vergünstigung ausgenommen[118]. Es konnte aber auch gelegentlich derart an Ersatz für die stehenden Truppen in Amerika fehlen, daß man auch Mestizen anwerben mußte, wie es der Vizekönig von Perú zur Ergänzung des stark reduzierten Wachbataillons im Hafen von El Callao tat[119].

Bei der Neuorganisation der amerikanischen Milizen nach Beendigung des 7jährigen Krieges[120] erhielten die Mestizen einen besseren Rechtsstatus als die Mulatten. In der Provinz Yucatán z. B. wurden gesonderte Milizformationen von Weißen und Farbigen (*pardos*) aufgestellt. Die weißen Milizbataillone rekrutierten sich aus Spaniern und Mestizen. Die spanisch-indianischen Mischlinge waren also den Weißen gleichgestellt. Die Heiratserlaubnis für Offiziere dieser Milizen sollte aber nur erteilt

---

[114] Vgl. Rosenblat, La población indígena y el mestizaje en América 2, S. 152.

[115] Recopilación de Leyes de las Indias, Libro 3, tit. 10, ley 12.

[116] Consulta der Junta de Guerra de Indias vom 29. Oktober 1695, A. G. I. Audiencia de Charcas 6.

[117] R. C. an den Vizekönig von Perú vom 9. April 1662, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 491.

[118] R. C. vom 25. Juni 1690, ebd., S. 829.

[119] Brief des Vizekönigs an den König vom 20. März 1777, A. G. I. Audiencia de Lima 655.

[120] Vgl. Lyle N. Mc. Alister, The „Fuero Militar" in New Spain, 1764—1800 (Gainsville 1957).

werden, wenn für die Braut der Nachweis der Blutsreinheit erbracht wird und sie nicht von Eltern in gemeinen Handwerksberufen stammt[121].

In mancher Hinsicht wurden die Mestizen gesetzlich den Mulatten gleichgestellt, die durch ihr Negerblut viel stärker sozial diffamiert waren, als es durch die Mischung mit den nicht als „schlechte Rasse" (*mala raza*) herabgewürdigten Indianern der Fall war. Sie waren von Berufen ausgeschlossen, die nur reinblütigen Spaniern zukommen sollten. Nur Spanier, aber keine Mestizen und Mulatten hatten Stimmrecht für die Wahl der Handelsdelegierten (*Diputados de Comercio*) der Stadt Potosí[122]. Mestizen durften ebensowenig wie Indianer, Neger und Mulatten die Meisterprüfung in der Zunft der Goldschläger ablegen[123]. Auch die Silberschmiede legten Wert darauf, daß ihre Zunftangehörigen keine der Mischung verdächtige Hautfarbe zeigen. Diejenigen Handwerke, die eine besondere Wichtigkeit beanspruchten und deren Arbeiten große Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit voraussetzten, wollten als Meister keinen Mestizen oder Mulatten zulassen. Das war z. B. der Fall bei den Tuchpressern und Nadelmachern[124]. Das Handwerk der Wachszieher und Kerzenmacher war den Mestizen wie den Negern und Mulatten verboten[125].

Einzelne Handwerkerzünfte nahmen wiederum Mestizen auf und lehnten den Eintritt von Negern und Mulatten ab. So war es bei den Steingutmachern, den Seidenwebern, den Baumwollspinnern oder den Tuchmachern in Neuspanien. Mestizen durften auch Inhaber von Kramläden (*pulperías*) sein. Es gab eine mittlere Kategorie handarbeitlicher Betätigungen, die ihre relative soziale Vornehmheit gegenüber gröberen und gemeineren Tätigkeiten dadurch bekundete, daß sie den spanisch-indianischen Mischlingen offenstand, aber den Negerblütigen verschlossen blieb.

Im Strafrecht galten die Mestizen nicht als Spanier, sondern wurden den Farbigen gleichgestellt. Wenn bei bestimmten Vergehen der Spanier mit einer Geldstrafe davonkam, wurden dem Mestizen, Mulatten oder Neger öffentlich Peitschenhiebe verabreicht, oder sie wurden, ab-

---

[121] Reglamento para las Milicias de Infantería de la Provincia de Yucatán y Campeche; A. G. I. Indiferente 1885.
[122] Academia de la Historia. Colección Mata Linares, Bd. 103.
[123] Zunftordnung vom 12. Juni 1598, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 50. Vgl. zum folgenden R. Konetzke, Las ordenanzas de gremios como documentos para la historia social de Hispanoamérica durante la época colonial, in: Revista Internacional de Sociología 5 (1947), S. 421—449 und Estudios de Historia Social de España 1 (Madrid 1949), S. 481—524.
[124] Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 116 u. 193.
[125] Ebd. 1, S. 484.

gesehen von der Geldstrafe, am Schandpfahl zur Schau gestellt[126]. Und wenn ein spanischer Kaufmann wegen verbotenen Handels mit 20 Pesos und Verlust der Ware bestraft wurde, erhielten Indianer, Neger, Mulatten und Mestizen zusätzlich 50 Peitschenhiebe und wurden für 4 Jahre aus dem Ort verbannt[127]. Mulatten, Neger und Mestizen, aber nicht Spanier konnten wegen Missetaten zu Zwangsarbeiten in den Quecksilberminen von Huancavelica verurteilt werden[128].

Eine umstrittene und gesetzlich nicht eindeutig entschiedene Frage war es, ob auch die Mestizen zu Tributzahlungen verpflichtet waren, wie sie die Indianer als Unterworfene zu entrichten hatten und wie sie auch den freien Negern und Mulatten auferlegt wurden. Anfänglich waren die Mestizen nicht tributpflichtig und darin den Spaniern gleichgestellt. Erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts hat man in verschiedenen Provinzen mit geringem Erfolg den Versuch gemacht, auch den Mestizen einen Tribut aufzuerlegen[129]. In Paraguay, wo sich die ersten Eroberer und späteren Siedler bei dem Mangel an spanischen Frauen so zahlreich mit den Eingeborenen vermischten, wurden die Mestizen wie Spanier behandelt und zu keinen Tributen und Dienstleistungen verpflichtet. Es erregte darum lebhaften Protest, wenn ein neuer Gouverneur die Tributfreiheit eines solchen Mischlings nicht respektieren wollte, und der Indienrat hat in diesem Fall dem Einspruch des Mestizen stattgegeben[130]. Der Fiscal der *Audiencia* von Mexiko stellte 1674 bei der Durchsicht der Rechnungsbücher fest, daß nur die Indianer und einzelne Mulatten Tribute entrichteten und daß, obgleich man die Mestizen gelegentlich zu dieser Steuer veranlagt habe, bis jetzt tatsächlich der Tribut von ihnen nicht erhoben worden sei. Er finde keinen Rechtsgrund, warum der Sohn einer tributpflichtigen Indianerin, dessen Vater ein Spanier ist, von dem Tribut befreit sein soll, den Indianer, Mulatten und Neger zu entrichten haben. Der Indienrat hütete sich in solchen Fällen, eine Entscheidung zu treffen, die alten Gewohnheiten widersprach, und begnügte sich, den Vizekönig und die *Audiencia* zu einem ausführlichen Bericht über die Materie aufzufordern[131]. Das Gesetzbuch von 1680 hat nicht ausdrücklich für die Mestizen die Verpflichtung zu Tributzahlungen festgelegt, wohl aber für die Mulatten. Das gab Anlaß zu einem unterschiedlichen Vorgehen der lokalen Kolonialbehörden. Die *Audiencia* von Santiago de Chile z. B. befahl, von den freien Mulatten, Negern, Zambos und Mestizen im Alter

[126] Ebd. S. 511 u. 587.
[127] Ebd. 2, S. 321, ferner S. 326.
[128] Ebd. S. 328.
[129] Solórzano, Política Indiana, Libro 2, cap. 30, núm. 28.
[130] R. C. vom 31. Dezember 1662, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 503.
[131] R. C. vom 29. November 1674, ebd., S. 610.

von 18—50 Jahren einen Tribut in Höhe von 1—1½ Peso zu erheben, und der Indienrat billigte diese Maßnahme [132]. In Perú waren Versuche, wie sie unter der Regierung Karls III. z. B. der Vizekönig Amat und der Visitator General Areche unternommen hatten, um die Mestizen zu den Tributen heranzuziehen und damit die Staatseinnahmen zu steigern, wirkungslos geblieben und hatten zu einzelnen Unruhen Anlaß gegeben. Eine königliche Verfügung vom 5. August 1783 schloß dann die Mestizen, die die *Alcabalas* (Verkaufssteuern) entrichten und in den Milizen dienen, ausdrücklich von der Zahlung des Indianertributs aus [133].

Wenig später beabsichtigte die Regierung, die vier Mischlingsklassen der Mestizen, Cholos [134], Zambos und Mulatten, die insgesamt die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung im spanischen Amerika bildeten, einer besonderen Kopfsteuer, *contribución militar* genannt, zu unterwerfen. Darauf entstand unter diesen Mischlingen eine ungeheure Erregung, weil man solche Sondersteuer als „Tribut" auffaßte und es als Schande ansah, wenn man als *tributario*, wie es der Indianer war, betrachtet wurde. Denn der Spanier oder Weiße galt gerade darum als vornehm, weil er kein tributario war [135]. Der spanische Staat konnte es nicht wagen, in so fernen und schlecht geschützten Provinzen sich einer derart starken Opposition auszusetzen; damit entgingen auch die Mestizen dem Los, zu einem Tribut herangezogen zu werden, der ursprünglich Merkmal der unterworfenen Eingeborenenbevölkerung war und jeden anderen, der ihn zu zahlen verpflichtet war, den Indianern gleichstellte.

Eine rechtliche Zurücksetzung erfuhren die Mestizen auch im kirchlichen Leben. Es wurde ihnen der Zugang zu geistlichen Ämtern und Würden erschwert oder verwehrt.

Anfänglich fanden die Mestizen keine Schwierigkeiten, zum Geistlichen ordiniert zu werden. Ihre Kenntnis der Eingeborenensprachen ließ sie für die Tätigkeit als Missionspfarrer als besonders geeignet erscheinen. Ihre Ordination war zunächst dem Ermessen der kirchlichen Obrigkeiten in Amerika überlassen, und erst allmählich kam es zur Festlegung bestimmter Richtlinien in dieser Frage. Auf der geistlichen Junta in Mexiko von 1539 war man geneigt, einzelnen fähigen Mestizen und Indianern

---

[132] R. C. vom 26. April 1703; Cedulario de Ayala. T. 20, fol. 93, núm. 73. Veröffentlicht in Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias 1 (Madrid 1935), S. 138.

[133] Bericht des Visitator General von Perú Jorge Escobedo vom 20. Oktober 1785; A. G. I. Estado 73 u. Audiencia de Lima 1102. Núm. 561.

[134] Cholo ist ein indianisierter Mestize oder sozial aufgestiegener Indianer, der lesen kann.

[135] Vgl. Josef de Lagos, Reflexiones a favor de los Reinos del Perú. Madrid, 10. Juli 1787; A. G. I. Audiencia de Lima 1029.

die niederen Weihen zu erteilen und sie bei Bewährung zum Priestertum zuzulassen [136].

Bald aber ergaben sich über die Ordination von Mestizen Differenzen zwischen den Bischöfen und den Mönchsorden. Diese beschwerten sich beim König, daß die Bischöfe aus Abneigung gegen die Orden keinem Mönch die Priesterweihe erteilen wollten und dafür viele Mestizen und andere im Lande geborene Personen ordinierten [137]. Damit wurde die staatliche Entscheidung in dieser Streitfrage angerufen. Aber die Antwort Philipps II. war ausweichend. Der König begnügte sich mit der Mahnung, bereits bei der Erteilung der niederen Weihen die betreffenden Personen auf ihre ernsthafte Neigung und hinreichende Vorbildung für den geistlichen Stand zu prüfen [138].

Ein erstes staatliches Verbot, geistliche Weihen und Würden an Mestizen zu erteilen, erfolgte im Jahre 1568. Philipp II. hatte Mitteilungen erhalten, daß der Bischof von Quito die Priesterweihe an „Mestizen und andere Personen erteilt habe, die dazu keine Eignung und Befähigung besitzen". Nach Meinung des Königs sei dies aus vielen Gründen ein Übelstand. Da es eine Angelegenheit sei, die den Dienst Gottes und das Seelenheil der Eingeborenen angehe, bat und beauftragte der König den Bischof von Quito, „einstweilen den Mestizen nicht die Weihen zu erteilen, bis man nach Prüfung der Angelegenheit Euch benachrichtige, was getan werden soll". Es handelte sich also um eine vorläufige Suspendierung der Ordinierung von Mestizen, bis eine gesetzliche Entscheidung getroffen werde [139].

Aber eine allgemeine Regelung dieser Frage erfolgte zunächst nicht. Im Jahre 1575 erging an den Bischof von Quito erneut eine königliche Anweisung, keinem Mestizen die Priesterweihe zu geben, denn es könnte zu Mißständen führen, wenn Mestizen Priester sind [140]. Auch der Bischof der Stadt Cuzco in Perú wurde vom König ermahnt, daß er vom Priestertum alle diejenigen ausschließe, die nicht die notwendigen Fähigkeiten und Tugenden besitzen, und „vor allen Dingen Mestizen" [141]. An den Erzbischof von Lima erging der gleiche Wortlaut des königlichen Er-

---

[136] Johann Specker, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert, in: Festschrift für P. Dr. Laurenz Kilger, hg. von Johannes Beckmann (Schöneck-Beckenried 1950), S. 77 f.
[137] Vgl. Anton Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern (Freiburg i. B. 1909), S. 29 ff.
[138] R. C. an den Bischof von Mechoacán vom 12. September 1556, Puga, Provisiones, cédulas, instrucciones de Su Magestad (México 1563) 2, S. 272.
[139] R. C. vom 2. Dezember 1568, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 436.
[140] R. C. vom 10. Oktober 1575, ebd., S. 490.
[141] R. C. vom 13. Dezember 1577, ebd., S. 506.

lasses, der zehn Jahre zuvor an den Bischof von Quito gerichtet worden war [142]. In dieser Weise sind allgemein die Bischöfe in Amerika davon verständigt worden, daß sie bis auf anderweitige Anweisung sich enthalten, die Priesterweihe an Mestizen zu erteilen. Zur Behebung von Zweifeln wurde ausdrücklich erklärt, daß sich das Verbot nur auf die erste Generation einer spanisch-indianischen Rassenkreuzung beziehe, aber nicht für die weiteren Nachkommen gelte, z. B. für die Söhne von Mestizinnen und Spaniern [143]. Allerdings hat der König in besonderen Fällen auf Gutachten des Indienrates Mestizen eine Ausnahmebewilligung für die Priesterweihe gewährt. So wurde der Erzbischof von Lima beauftragt, einen Mestizen unehelicher Geburt in Anbetracht seiner guten Bildung und beispielhaften Führung zum Pfarramt zuzulassen und ihn von der Bestimmung zu dispensieren, die die Herkunft aus legaler Ehe verlangt [144].

Das Verhalten Philipps II. gegenüber den Mestizen erklärt sich nicht allein aus dem „Dienste Gottes", der ihn verpflichtete, sich um die Bekehrung der Indianer zu bemühen. Die rasch zunehmende Zahl der Mestizen und ihre Eingliederung in die koloniale Gesellschaft stellten ernste politische Probleme. Die Berichte der Vizekönige, Audiencias und Gouverneure über die neue Mischlingsbevölkerung mußten Besorgnis erregen. Insbesondere machte es auf den König Eindruck, wenn der so bedeutende und erfahrene Vizekönig von Perú, Francisco de Toledo, nach Abschluß seiner großen Visitation jenes Reiches im Jahre 1579 schrieb, daß die Bischöfe viele Mestizen ordiniert haben und daß er die Prälaten oft schriftlich und mündlich ermahnt habe, nicht unwürdige Personen zu dem gewichtigen Priesteramt zu ernennen, „was die Wurzel aller Übel ist, die es in diesem Lande gegeben hat und geben wird". Bei dem großen Einfluß, den die Ortspfarrer auf die Indianer ausüben, können unruhige und moralisch zügellose Mestizen in diesen Ämtern eine Gefahr für die Sicherheit der spanischen Herrschaft in Amerika sein. Toledo schloß: „Ich halte es für sehr richtig, daß die Mestizen nicht ordiniert werden, noch alle diejenigen, die nicht die erforderliche Grundlage an Tugend und Wissen besitzen, obgleich sie die Indianersprache können" [145]. Man muß berücksichtigen, daß die Kirche einen wichtigen Faktor in der politischen Herrschaftsordnung des spanischen Imperiums der Neuen Welt bildete.

---

[142] R. C. vom 2. September 1578, ebd., S. 514.
[143] R. C. vom 4. Juni 1582, ebd., S. 543.
[144] R. C. vom 9. Februar 1586, ebd., S. 569.
[145] Brief des Vizekönigs an Philipp II. vom 27. November 1579, A. G. I. Audiencia de Lima 30.

Gegen den Ausschluß von kirchlichen Ämtern und Würden appellierten die Mestizen an die Kurie, die in der Tat derartige Unterschiede in den kirchlichen Rechten nicht billigen konnte. Breven Papst Pius' V. vom 4. August 1571 und Papst Gregors XIII. vom 25. Januar 1576 ermächtigten die Bischöfe im spanischen Amerika allgemein, von irgendwelchen persönlichen Defekten und Irregularitäten zu dispensieren und insbesondere auch Mestizen, die die Sprache der Indianer können und die persönliche Eignung besitzen, trotz illegitimer Geburt zu allen Weihen zuzulassen und ihnen Pfarreien in Indianerorten zu übertragen[146]. In einer ausführlichen Beschwerdeschrift vom 13. Februar 1583 wandten sich die Mestizen erneut an den Papst. Sie führten darin die gegen sie gerichteten Verdächtigungen und Verleumdungen auf die selbstsüchtigen Interessen der spanischen Geistlichen zurück, die sich in den Indianerpfarreien nur bereichern und dann nach Spanien zurückkehren wollen. „Wir aber", so beteuerten die Mestizen, „weil wir durch Blutsbande verbunden sind, weniger die Reichtümer erstreben und die Muttersprache verstehen, können mit größerer Fähigkeit und Leichtigkeit die Rettung der Seelen dieser Eingeborenen fördern". Auf Grund dieser Vorstellung wies die Kurie den päpstlichen Nuntius in Madrid an, sich über die Motive zu unterrichten, die den spanischen König veranlaßt hatten, sich durch sein Verbot der Ordination von Mestizen in Sakramentsangelegenheiten einzumischen, und beauftragte ihn weiter, die Aufhebung dieses königlichen Erlasses zu erreichen[147]. Die päpstliche Intervention in Madrid blieb aber zunächst ohne Erfolg. Die Kurie mußte vor der staatlichen Autorität, die König Philipp II. in kirchlichen Dingen so energisch zu vertreten pflegte, zurückweichen, hielt aber an dem Prinzip fest, daß durch päpstlichen Dispens geeignete Mestizen unehelicher Geburt legitimiert und zum Priester ordiniert werden können. Von staatlicher Seite wandte man dagegen ein, daß solche Dispense gegen die Bestimmungen des Tridentiner Konzils verstoßen und die angegebene Begründung, der Mangel an Pfarrern für die Indianergemeinden, nicht mehr zutreffe.

Die Bischöfe der katholischen Kirche in Amerika gerieten durch diese Differenzen zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Autorität in Zweifel und Konflikte. Sie versprachen, dem königlichen Befehl Folge zu

---

[146] Die Bulle von 1576 erwähnt Solórzano, Política Indiana, Libro 4, cap. 20 núm. 15 und behandelt León Lopetegui, El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incáicos, in: Miscellanea Historiae Pontificiae 7 (Rom 1943), S. 185 ff.

[147] Vgl. Lopetegui, aaO., S. 192 ff. u. ders., El Padre José de Acosta y las misiones (Madrid 1942), S. 400 ff. Ferner Fernando de Armas Medina, Cristianización del Perú, 1532—1600 (Sevilla 1953), S. 366 f.

leisten, erhoben aber Bedenken, generell die Mestizen vom Pfarramt fernzuhalten. Der Bischof von Quito z. B. beteuerte, daß er die Mestizen immer kurz gehalten und daß es seit Beginn seiner Amtszeit vor 12 Jahren nur vier zu Priestern geweihte Mestizen gegeben habe, die jedoch „kein Spanier an gutem Lebenswandel übertrifft“ [148]. Der Bischof von Cuzco wies in seinem Schreiben an den König vom 24. Februar 1583 darauf hin, daß „einzelne Mestizen so tugendhaft und von solchem Wert sind, daß für die geistliche Erbauung der Eingeborenen dieses Landes es nützlich sein würde, solche Mestizen zu ordinieren, denn sie sind erfahren in der Landessprache und nicht so in der Wahrnehmung ihrer Seelsorgerpflichten behindert, denn da sie nicht nach dem spanischen Mutterland zu gehen beabsichtigen, beschäftigen sie sich nicht mit so vielen wirtschaftlichen Erwerbstätigkeiten“ [149]. Der Bischof von Santiago de Chile, Fr. Diego de Medellín, der von Philipp II. gerügt worden war, weil er die ihm erteilten Anordnungen und Ermahnungen unbeachtet gelassen habe [150], rechtfertigte sein Verhalten damit, daß man das abschätzige Urteil über die Mestizen nicht verallgemeinern könne. Die Erfahrung habe vielmehr gezeigt, daß aus ihnen vorzügliche Geistliche werden können, wie vier von ihm ordinierte Mestizen zu den besten und nützlichsten Mitgliedern des Klerus gehören und niemand mit Grund von ihnen etwas Schlechtes sagen könne [151].

Es war nun Aufgabe der amerikanischen Provinzialkonzilien, aus dem Widerstreit staatlicher und geistlicher Auffassungen und Anordnungen Wege zu einer Lösung des Mestizenproblems in der Kirche zu suchen. Die Kirchenversammlungen gingen mit Vorsicht an das heikle Thema heran. Das zweite Konzil von Lima (1567) vermied konkrete Beschlüsse über diese Frage und begnügte sich mit der allgemeinen Feststellung, daß nach den Dekreten des Tridentiner Konzils die Weihen nur dann von den Bischöfen erteilt werden sollen, wenn Sitten, Leben und Wissen des Kandidaten und alle sonstigen Voraussetzungen genau geprüft worden sind. Damit ließ man die Möglichkeit offen, auch Mestizen zum Priestertum zuzulassen [152]. Das dritte Konzil von Lima (1582—1583) vertrat denselben Grundsatz. Es sah von der Diskriminierung der Mestizen ab und forderte allgemein, daß nur wirklich Geeignete und der Indianersprache Kundige für die Missionspfarreien ordiniert werden

---

[148] Brief an den König vom 20. Januar 1577. Ruben Vargas Ugarte, Concilios Limenses 3 (Lima 1954), S. 44.
[149] A. G. I. Audiencia de Lima 300. Vgl. de Armas Medina, aaO., S. 368.
[150] Vgl. R. C. vom 23. Januar 1588, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 588.
[151] Vgl. Vargas Ugarte, aaO. 3, S. 45.
[152] Constitutiones, caput 26, ebd. 1, S. 113.

sollten[153]. Es suchte also der königlichen Forderung nachzukommen, keinem Unwürdigen die Priesterweihe zu erteilen, und vermied es, unter diesen Unwürdigen die Mestizen zu erwähnen, um nicht gegen das Breve des Papstes zu verstoßen. Das erste Konzil von Mexiko (1555) verbot, Mestizen, Mulatten und Indianer zu ordinieren, und das dritte Konzil vom Jahre 1585 hielt an diesem Verbot fest, wenn man auch in Rom diese strenge Fassung etwas milderte und sorgfältige Prüfung des zu Ordinierenden zur Pflicht machte[154].

Philipp II. hat schließlich den Auffassungen der Kirche und den päpstlichen Vorstellungen Rechnung getragen und 1588 das Weiheverbot für Mestizen aufgehoben. Unmittelbarer Anlaß für diese Entscheidung war die Petition, die Pedro Rengifo aus der Stadt La Paz, natürlicher Sohn eines spanischen Hauptmanns und einer Indianerin, im Namen aller Mestizen jener Provinzen an den König gerichtet hatte. Darin wurden die Verdienste ihrer Väter für die Eroberung, Befriedung und Besiedlung des Landes hervorgehoben, und der Bittsteller vergaß nicht den Hinweis, daß einzelne von ihnen mütterlicherseits Nachkommen der früheren Herrscher und Häuptlinge des Landes sind. Viele dieser Söhne, von dem Erbe des väterlichen Vermögens ausgeschlossen, haben sich den Studien gewidmet, um auf diese Weise an der Unterrichtung und Bekehrung der Indianer mitzuhelfen, sehen aber dann häufig sich von der Erlangung der Priesterweihe ausgeschlossen, obgleich sie die entsprechenden päpstlichen Dispense erhalten haben. Dadurch erleide die Christianisierung der Eingeborenen Schaden, deren Sprache sie als Mestizen verstehen. Der Indienrat hatte bei der Prüfung der Angelegenheit die Beschlüsse des Konzils von Lima aus dem Jahre 1582 in Erwägung gezogen und war unter Berücksichtigung aller Umstände zu der Auffassung gekommen, daß die Erlasse gegen die Ordination von Mestizen aufgehoben werden sollten. In diesem Sinne befahl Philipp II., daß die erbetene Priesterweihe denjenigen Mestizen zu erteilen sei, die nach sorgfältigen Ermittlungen die erforderlichen Befähigungen besitzen[155]. Diese Bestimmung ist seitdem gültiges Gesetz geblieben und in die *Recopilación de Leyes de las Indias* aufgenommen worden[156].

Bedenken und Klagen über die Aufnahme von Mestizen in den Klerus erhoben sich aber immer wieder. Es ergingen königliche Erlasse an die Bischöfe, die Anordnungen des Tridentiner Konzils bei den Weihen aufs genaueste zu beachten, und es wurde gerügt, daß Mestizen allzu leicht

---

[153] Actio secunda, caput 31 u. 33, ebd., S. 277 f.
[154] Specker, Der einheimische Klerus, S. 78 ff.
[155] R. C. vom 31. August 1588, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 595.
[156] Libro 1, tit. 7, ley 7.

und unbekümmert zum Priestertum zugelassen werden[157]. Im Indienrat erhielt sich die Meinung, daß die Mestizen in moralischer Hinsicht nicht die geeigneten Kleriker sind, um die Indianer angemessen im christlichen Glauben zu unterweisen[158]. Aus Amerika kamen Warnungen vor den immer zahlreicheren Mestizen, die, obgleich sie Kinder von Indianerinnen sind, die Eingeborenen schlimmer behandeln, als ob sie Sklaven wären, und ihnen Besitz, Frauen und Kinder wegnehmen. Der Bischof von Guamanga, Francisco Verdugo, berichtete dem König, daß er überhaupt aufgehört habe, Mestizen zu ordinieren und ihnen Indianerpfarreien zu geben und daß er dies auch künftig so halten werde[159]. Der Bischof von Caracas, Fr. Antonio González de Acuña, erklärte 1680, daß er nicht beabsichtige, Mestizen, Mulatten oder andere Mischlinge zu ordinieren[160]. So wird trotz päpstlicher Dispense und königlicher Genehmigungen den Mestizen die Gleichberechtigung bei der Zulassung zum Priestertum doch in der Praxis häufig verwehrt worden sein.

Im 18. Jahrhundert traten erneut Tendenzen hervor, die Mestizen von den geistlichen Würden auszuschließen. In den Verordnungen der Synode des Bistums Guamanga vom 16. November 1725 heißt es in Kapitel 22. daß kein Mestize, Quaterone oder Neger sich künftig anmaßen solle, die Ordination zu erlangen, und wer von diesen bereits ordiniert sei, dürfe es nicht wagen, sich um ein Pfarramt zu bewerben, noch werde ihm gestattet, sollte er bereits im Amt sein, für Beförderungen sich zu melden. Diese Satzung wurde aber durch königlichen Erlaß vom 26. November 1728 beanstandet und außer Kraft gesetzt, da sie im Widerspruch zu den gesetzlichen Bestimmungen stand[161].

Schneller und entschiedener als die Weltkirche haben die Mönchsorden den Mischlingen die Tore gesperrt und die Aufnahme der Mestizen als Novizen untersagt. Die Franziskaner haben anfänglich einige Mestizen zugelassen, aber in den Satzungen der Provinz der 12 Apostel von Perú aus dem Jahre 1580 findet sich die Bestimmung: „Niemand werde in den Orden aufgenommen, wenn er nicht Sohn von Spaniern ist“[162]. Die ersten Satzungen der Franziskanerprovinz in Mexiko verboten Indianern und Mestizen den Eintritt in den Orden[163]. Bei den

---

[157] Vgl. Rs. Cs. vom 28. November 1590, 7. Februar 1636 u. 29. Mai 1676. Ebd. 1, S. 607, 2, S. 356 u. 638.
[158] Consulta vom 20. Juni 1596, ebd. 2, S. 38.
[159] Brief vom 1. Februar 1626. A. G. I. Audiencia de Lima 308.
[160] Vargas Ugarte, aaO. 3, S. 46.
[161] Biblioteca de Palacio. Miscelánea de Ayala, t. 3 Ms. 2818.
[162] Antonine Tibesar, Franciscan Beginnings in Colonial Perú (Washington 1953), S. 33.
[163] Robert Ricard, La conquista espiritual de México (México 1947), S. 412; M. Quevas, Historia de la Iglesia de México (1946) 2, S. 165.

Dominikanern scheint bereits 1559 ein Verbot bestanden zu haben, Indianer, Neger und Mischlinge von Spaniern mit Indianern oder Negern aufzunehmen[164]. Das Dominikanerkapitel der Provinz Mexiko beschloß am 27. September 1576, daß „die im Lande Geborenen nicht in den Orden aufgenommen werden, wenn sie nicht unvermischte Spanier seien", wovon nur der Ordensprovinzial Dispens erteilen könne[165]. Die Augustiner in Cuzco beschlossen 1571 das Verbot der Aufnahme von Mestizen in ihren Orden[166].

Die Jesuiten haben anfänglich Mestizen in den Orden aufgenommen. Unter dem ersten Ordensprovinzial von Perú (1569—1575) traten wenigstens 16 Mestizen als Novizen ein. Doch bald erhob sich die Kritik an den Mestizen, die trotz ihrer Kenntnis der Indianersprachen doch moralisch nicht als Missionare geeignet erschienen[167]. Der Visitator der Ordensprovinz, Juan de la Plaza, berichtete aus Cuzco im Jahre 1576, daß man die im Lande geborenen Söhne der Spanier, die Kreolen, die durch Erziehung und Umwelt leichtfertig in ihren Sitten und unbeständig in ihren guten Absichten sind, nur nach längerer Vorbereitung und sorgfältiger Prüfung zulasse. Von den Mestizen, den Söhnen von Spaniern und Indianerinnen, behauptete er: „Obgleich sie bescheidener und unterwürfiger sind als die Kreolen ihres Standes, sind sie von beschränkterem Verstand, und gewöhnlich haben die Spanier und besonders die Geistlichen und Mönche eine große Abneigung gegen sie, weil sie sehr unterschieden in der Hautfarbe sind, und es ist angebracht, sie nur selten als Priester anzunehmen, aber gegen ihre Zulassung als Laienbrüder ist nicht viel einzuwenden"[168]. Ganz deutlich wird damit ausgesprochen, daß die soziale Geringschätzung der Mestizen an die Abweichung des rassischen Erscheinungstyps dieser Mischlinge anknüpft und daß auch die Haltung der Kirche gegenüber den Mestizen von solchen Empfindungen beeinflußt wird. Im Jahre 1579 empfahl Juan de la Plaza, daß man nur wenige Mestizen aufnehme und sehr achtgebe, ob sie den Eintritt in den Orden nicht aus augenblicklichen Rücksichten erstrebten[169].

Der neue Ordensprovinzial José Acosta übte in der Tat eine starke Zurückhaltung bei solchen Aufnahmen. Er meinte zwar, daß man „bei

---

[164] Vgl. Anton Pott, Der Acosta-Text von der Unzulänglichkeit der Kolonistensöhne als Indianermissionare, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 15 (1959), S. 253.
[165] R. Ricard, aaO., S. 412.
[166] Antonio Calancha, Crónica del Orden de S. Agustín en el Perú, Libro I, cap. 23.
[167] Vgl. Briefe des P. L. López, in: Monumenta Peruana, hg. von A. de Egaña (Rom 1954) 1, No. 68. u. 71.
[168] Ebd. 2 (1958), S. 183.
[169] Ebd., S. 687.

jenen, die einen spanischen Vater, aber eine indianische Mutter haben, diese Herkunft nicht allzu hart ablehnen dürfe. Es könne doch ganz gut sein, daß unter diesen Mischlingen ein zweiter Timotheus sei", der nach Apostelgeschichte 16 von einem heidnischen Vater und einer jüdischen Mutter abstammte[170]. Auf der Provinzialversammlung des Jesuitenordens in Lima von 1582 brachte man zur Sprache, ob es gut wäre, für Mestizen die Tore zu schließen, und „allen ohne Ausnahme erschien sehr notwendig, daß man sie ihnen gänzlich verschließe". Denn die Erfahrung habe hinreichend erwiesen, daß man mit dieser Art von Menschen nicht gut auskomme. Außerdem haben die übrigen Orden schon das Beispiel für den Ausschluß der Mestizen gegeben, und der König hat angeordnet, daß sie nicht zum Priester geweiht werden sollen. Die Jesuiten paßten sich mit diesem Beschluß den Umweltverhältnissen an[171].

Die spanische Krone hat über die Zulassung der Mestizen in die religiösen Orden kaum eigene Anordnungen getroffen. Sie fand bei den Ordensoberen eine viel allgemeinere Geneigtheit, die Mischlinge unter strenger Kontrolle zu halten, als bei einzelnen Bischöfen. Als Philipp II. im Jahre 1588 die Ordination der Mestizen erlaubte, verfügte er zugleich, daß Mestizinnen in die Nonnenklöster eintreten dürfen, auch wenn die Ordenssatzungen es verbieten[172]. Die Aufnahme von Mestizen in die Mönchsorden konnte die staatlichen Interessen erst dann stärker berühren, wenn Mönchen Indianerpfarreien übertragen wurden. In diesem Falle galten aber die allgemeinen Bestimmungen über die Erteilung der Priesterweihe für weltliche Kleriker und Mönche in gleicher Weise.

Die Provinzialsynoden befaßten sich nicht mit Angelegenheiten des Klosterlebens, die der Zuständigkeit der Ordensoberen und Ordenskapitel unterstanden. Ihre Beschlüsse beziehen sich darum auf die Klöster meist nur soweit, als es sich um Fragen der allgemeinen Seelsorge handelte. Sie betrafen aber die Nonnenklöster. So wurde auf der dritten Provinzialsynode von Lima festgelegt, daß beim Eintritt in das Kloster von Mestizinnen nicht mehr Mitgift verlangt werden soll als von übrigen Novizen. „Wenn diese Personen die erforderlichen Eigenschaften haben, dürfen sie als Nonnen nicht allein wegen ihrer geburtsmäßigen Herkunft ausgeschlossen werden, da vor Gott dem Herrn die Tugend allein Ansehen gibt und nicht die Abstammung"[173]. Es ist bezeichnend, daß man dieses Prinzip der Gleichheit aller Christen vor Gott nur bei Nonnen zur Geltung brachte, aber bei den männlichen Angehörigen des

---

[170] Pott, Der Acosta-Text, S. 241—258.
[171] Lopetegui, El Padre José de Acosta, S. 395.
[172] Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 595.
[173] Vargas Ugarte, Concilios Limenses 1, S. 358.

geistlichen Standes den Anschauungen der Gesellschaft jener Zeit Rechnung trug.

Eine Auslese für den Priesterberuf wurde bereits durch die Aufnahmebestimmungen für die Seminare festgelegt, die den vorbereitenden Studien dienten und deren Einrichtung das Tridentiner Konzil gefordert hatte. Das zweite Provinzialkonzil von Perú (1567) und das dritte Provinzialkonzil von Mexiko (1585) verordneten, daß die Bischöfe in ihren Diözesen solche Seminare einrichten. Die ersten Seminare Hispanoamerikas entstanden in Santa Fé de Bogotá (1582), Santiago de Chile (1584), Lima (1590) und Quito (1594). In Mexiko kam die Seminargründung erst im Jahre 1690 zustande. Wurden Mestizen in diese Seminare aufgenommen und damit für die Vorbereitung auf den geistlichen Beruf zugelassen?

Die Notwendigkeit, ein Seminar in Lima zu begründen, ergab sich nach den Worten des P. Acosta aus der Absicht, der im Lande geborenen Jugend den Weg zu der Kirche und ihren Ämtern zu öffnen und die sog. jungen Kreolen hierfür zu erziehen. Der Erzbischof von Lima, Santo Toribio de Mogrovejo, der mit besonderem Eifer sich für diese Gründung einsetzte, dachte dabei allgemein an die Bildung eines einheimischen Klerus, ohne Mestizen und Indianer auszuschließen. Eine rassische Diskriminierung bei der Aufnahme der Zöglinge lag ihm fern, und wir dürfen annehmen, daß in den von Santo Toribio erlassenen, aber uns nicht erhaltenen Satzungen keine Zurücksetzung der Mestizen enthalten ist. Es heißt aber, daß die ersten 29 Schüler aus „den besten Kreisen der Stadt" und nach rigoroser Prüfung aus 120 Studenten der Universität von ihm ausgewählt worden sind. Danach wird kaum anzunehmen sein, daß sich unter ihnen Mestizen befunden haben. Das soziale Ansehen der neuen Institution war nur mit vornehmen Zöglingen spanischer Herkunft und ehelicher Geburt zu begründen[174].

Die Tendenz nach einer gesellschaftlichen Auslese der Zöglinge trat auch bei den später gegründeten Seminaren hervor und wurde von der Krone gebilligt. Als der Bischof von Quito 1594 in jener Stadt ein Seminar einrichtete, nahm er Kinder der geachtetsten und vornehmsten Familien auf, und Philipp II. begrüßte es, daß es Söhne hervorragender Leute seien, die ihm bei der Befriedung und Besiedlung jener Provinz gute Dienste geleistet haben[175]. Der König betrachtete die Freistellen der Seminare als eine Gelegenheit, um verdiente Familien in Amerika zu belohnen und sich zu Dank zu verpflichten. Soziale und politische Rück-

[174] Vgl. Vicente Rodríguez Valencia, Santo Toribio de Mogrovejo 2 (Madrid 1957), S. 132 ff.
[175] R. C. vom 30. November 1595, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 30.

sichten mußten so dazu führen, daß die Mestizen nur geringe Aussichten auf Aufnahme in die Seminare fanden. Als König Philipp III. erfuhr, daß in das Seminar von Quito Söhne von Handwerkern und anderen geringen Leuten aufgenommen worden seien, forderte er einen genauen Bericht an und befahl dem Bischof, dafür Sorge zu tragen, daß nur ehrenwerte Personen, die Achtung erwarten lassen, in die Schule eintreten [176].

Die Satzungen der im 17. Jahrhundert gegründeten Seminare scheinen auch häufig ausdrückliche Verbote der Aufnahme von Mestizen enthalten zu haben. Im Seminar San Bartolomé von Bogotá, das 1605 begründet wurde, sollten Freistellen nur bedürftige Spanier ehelicher Geburt erhalten [177]. Nach den Satzungen des Seminars in der Stadt Guatemala wurden nur Söhne der Bürger von Rang und Verdienst aufgenommen. Ein königlicher Erlaß des Jahres 1619 stellte nun fest, daß in den letzten Jahren auch Mestizen und Handwerkskinder in diese Schule eingetreten sind, was den Absichten der Gründer des Seminars widerspreche. Solche Kinder sollten wieder aus der Anstalt entfernt und die Bestimmungen der Statuten genau beachtet werden [178]. Völlig klar ist in dieser Hinsicht die Schulordnung für das Seminar der Stadt Guamanga (Perú). Die aufzunehmenden Schüler haben wenigstens 12 Jahre alt und ehelicher Geburt zu sein und dürfen keine Mestizen sein. Ebenso wird von ihnen der Nachweis altchristlicher Abstammung verlangt. Sie sollen frei sein von „jedem Schandfleck von Mauren, Juden und Neubekehrten". Der Indienrat hat ausdrücklich diese Satzung genehmigt [179]. Noch präziser waren die Aufnahmebestimmungen für das Priesterseminar von Chiapas: „Die Zöglinge, die in das genannte Seminar aufgenommen werden wollen, müssen Kinder aus gesetzlicher Ehe und reinen Blutes ohne Vermischung mit Mauren, Juden, Strafverfolgten der Inquisition oder Neubekehrten sein, noch dürfen sie zu Mestizen oder Mulatten gehören" [180]. Auch die vom König genehmigte Satzung des Seminars des Bistums Nicaragua sah vor, daß die Freistellen der Schule an Spanier ehelicher Geburt fallen müssen [181].

Erst die Reformpolitik des aufgeklärten Absolutismus war bereit, den Indianern und Mischlingen in dieser Hinsicht größere Rechte zu gewähren. In einer königlichen Instruktion vom 21. August 1769 wurden die Provinzialsynoden angewiesen, dafür zu sorgen, daß in den Seminaren

---

[176] R. C. vom 30. August 1603, ebd. S. 98.
[177] José Abel Salazar, Los estudios ecclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (Madrid 1946), S. 340.
[178] R. C. vom 12. Dezember 1619, Konetzke, Col. de Doc. 2, S. 248.
[179] Statuten vom 21. November 1626, ebd., S. 292.
[180] Königliche Bestätigung der Statuten vom 17. Dezember 1679. ebd.. S. 691.
[181] Consulta des Indienrats vom 13. April 1685, ebd., S. 759.

der dritte oder vierte Teil Indianer oder Mestizen seien, „damit diese Einheimischen sich festigen in der Liebe zum katholischen Glauben" und zugleich in der Unterwürfigkeit gegenüber ihrem Herrscher[182]. Die Beschlüsse der Synode der Stadt La Plata (1774—78) erfüllten nur teilweise diese Anordnung, denn sie sprachen nur davon, Söhne von Indianern, besonders von indianischen Adligen, in die Seminare aufzunehmen. Die Mestizen blieben unerwähnt[183].

Es bliebe weiter zu untersuchen, wie die Bestimmung über die Aufnahme von Mestizen in die *Colegios* waren, in die höheren Schulen, die auch von geistlichen Instituten, vor allem von den Jesuiten, unterhalten wurden, aber nicht speziell zur Vorbereitung auf den Priesterberuf eingerichtet worden waren, sondern allgemein dazu dienten, der Jugend eine gehobene Schulbildung zu vermitteln. Die herrschende Anschauung im 16. Jahrhundert über diese Frage wird in einer königlichen Verordnung des Jahres 1573 zum Ausdruck gebracht. Darin heißt es: „Es scheint nicht, daß es angebracht ist, die colegios für sie (die Mestizen und andere Mischlinge) zu begründen, sondern allein für Söhne von Spaniern und Spanierinnen und von guter Geburt"[184]. Für eine methodische Untersuchung wäre es notwendig, die Schulordnungen dieser *Colegios* auf ihre Aufnahmebestimmungen hin durchzusehen, aber eine solche Arbeit läßt sich nach dem veröffentlichten Quellenmaterial nicht durchführen und setzt Forschungen in hispanoamerikanischen Archiven voraus. Nur ein paar Beispiele seien zur Charakteristik angeführt. Das im Jahre 1653 durch Initiative des Erzbischofs von Santa Fé de Bogotá in jener Stadt eingerichtete Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario sollte nach Willen des Stifters die Söhne aller erlauchten Familien aufnehmen, die durch Adel und Verdienst hervorragten. Das Aufnahmeverfahren für die Zöglinge sollte von folgenden Gesichtspunkten geleitet werden: 1. Die eheliche Geburt des Schülers und seiner Eltern. 2. Sein Vater darf nicht in gemeinen Arbeiten tätig sein und noch weniger in solchen, die nach den Gesetzen des Reiches als infam gelten. 3. Die Schüler sollen kein „Blut des Landes" in ihren Adern haben, und wenn ihre Vorfahren es hatten, müsse es sich schon wieder verloren haben. 4. Die Schüler sollen zu großen Hoffnungen für das Wohl des Staates berechtigen[185]. Die besondere persönliche Begabung des Schülers war also nur letztes Kriterium für seine Aufnahme in das *Colegio*, und die

---

[182] Vargas Ugarte, Concilios Limenses 2, S. 210.
[183] Titulo VIII, constitución II des Provinzialkonzils von La Plata. Academia de la Historia. Colección Mata Linares. T. 30.
[184] R. Carta vom 1. Dezember 1573, Konetzke, Col. de Doc. 1, S. 479.
[185] José Abel Salazar, Los estudios ecclesiásticos superiores etc., S. 422 f.

vorgeschalteten drei Siebe sollten alle Bewerber zurückhalten, die irgendwie noch erkennbare Mischlinge und also auch Mestizen waren. Schon die Forderung der ehelichen Geburt mußte fast alle Mestizen ausmerzen; die vornehme berufliche Stellung des Vaters schloß ebenso zumeist die Mestizen aus, die den einfachen Mittelstand der Handwerker, Krämer und Fuhrleute ausmachten, und die Ahnenprobe hielt schließlich alles fern, was äußerlich noch an eine Blutmischung erinnern mochte. Die Satzungen für das *Real Colegio Convictorio Carolino* in Buenos Aires, die der Vizekönig Vertiz im Jahre 1783 erließ, schrieben vor, daß die in die Anstalt aufzunehmenden Zöglinge eheliche Kinder sein müssen und den Nachweis zu erbringen haben, daß sie „alte Christen, rein von Makel und Rasse von Mauren, Juden und Neubekehrten" sind, keine von der Inquisition Verurteilte unter ihren Vorfahren aufweisen und sie selbst oder ihre Eltern keine gemeine Tätigkeit ausgeübt haben[186]. Auf Grund dieser Bestimmungen konnte den Mestizen der Eintritt in die Schule verweigert werden.

Das Mestizenproblem stellte sich schließlich bei der Errichtung der Universitäten im spanischen Amerika. In der königlichen Gründungsurkunde für die Universität in der Stadt Mexiko vom 21. September 1551 heißt es, daß in dieser Hochschule „die Eingeborenen und die Söhne von Spaniern" ihre Erziehung und geistige Bildung erhalten sollten[187]. Die Universität sollte also Indianern und Europäern offenstehen. Das Mischlingselement fand noch keine Erwähnung. Auch die Universität Salamanca, deren Satzung für die Statuten der spanischen Universitäten in Amerika zum Vorbild genommen wurde, kannte keine Ausschließung fremdrassiger oder andersartiger Bevölkerungselemente vom Studium, während die *Colegios* in Spanien wie in Amerika bei ihren Schülern peinlich genau auf die Reinheit des Blutes achteten[188]. Aber in der rassisch so mannigfaltigen Kolonialgesellschaft der Neuen Welt, wo die Verschiedenheit der anthropologischen Typen regulierendes Prinzip der ständischen Ordnung wurde, haben auch die Universitäten dann die Diskriminierung fremdrassiger und sozial gering geschätzter Elemente eingeführt. In den Satzungen der Universität San Marcos in Lima von 1581 heißt es als Artikel 238: „Jeder, der von der Inquisition bestraft ist oder seine Väter und Großeltern oder der sonst irgendein Merkmal der Schande (*nota de infamia*) hätte, darf nicht zu irgendeinem Grad oder

---

[186] Documentos para la Historia Argentina 18 (Buenos Aires 1924), S. 245.

[187] Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816, hg. von John Tate Lanning (México 1946), S. 3.

[188] Antonio Domínguez Ortíz, Los conversos de origen judío después de la expulsión, in: Estudios de Historia Social de España 3 (Madrid 1955), S. 279 ff.

Examen zugelassen werden“ [189]. Da man in der guten Gesellschaft den Mischlingen eine solche *nota de infamia* machte, war bei rigoroser Anwendung dieser Bestimmung den Mestizen der Weg in die Universität versperrt. Immerhin bestanden Zweifel über die konkrete Auslegung dieses Passus. Als auf Anordnung des Indienrats der Vizekönig von Perú Conde de Castellar (1673—78) eine Kommission zur Beratung über Reformen an der San-Marcos-Universität in Lima einsetzte, wurde in den Sitzungen unter anderem die Aufnahme einer Bestimmung vorgeschlagen, daß zur Matrikulation in der Universität „Mestizen, Zambos, Mulatten und Quateronen nicht zugelassen werden, womit diese von den Bischöfen nicht zur Ordinierung angenommen werden können“. Der Indienrat billigte aber diese Satzungsänderung nicht und erklärte: „Was den Ausschluß der Mestizen, Zambos, Mulatten und Quateronen angeht, beachte man den Paragraphen 238“ [190]. Die spanische Regierung ging hier wie in anderen Fällen, wo Ungelegenheiten zu befürchten waren, einer klaren Entscheidung aus dem Wege.

Im 18. Jahrhundert wurden die Sperrklauseln für Mischlinge weiter verschärft. Die Statuten der *Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo* in Havanna auf Kuba von 1730 gaben der Bestimmung, daß Nachkommen der von der Inquisition verurteilten Personen und andere, die eine *nota de infamia* aufwiesen, nicht aufgenommen werden, folgenden Zusatz: „Weder die Neger, Mulatten, noch irgendeine Art von Sklaven, noch die, welche Sklaven gewesen waren, seien zur Matrikulation zugelassen“ [191]. Die Mestizen werden hierbei nicht ausdrücklich genannt; aber es ist daran zu erinnern, daß es zu jener Zeit auf der Insel Kuba infolge des Aussterbens der Indianerbevölkerung nur noch sehr wenige Mestizen gab und darum eine besondere Erwähnung dieser spanisch-indianischen Mischlinge nicht notwendig erschien. Jetzt erreichte auch die San Marcos Universität von Lima die ausdrückliche Einbeziehung der Mestizen in das Verbot, an der Universität immatrikuliert und examiniert zu werden. Man hatte dem König vorgestellt, daß die unklare Formulierung des Paragraphen 238 der Universitätsstatuten es einzelnen Mischlingen ermöglicht hat, Universitätsgrade und sogar Professuren zu erlangen. Das sei besonders in der Medizin der Fall gewesen und habe zur Folge, daß das medizinische Studium im Rückgang sei, da Studenten und Professoren ohne Makel der Geburt mit den Mischlingen keine Gemeinschaft

---

[189] Luis Antonio Eguiguren, Historia de la Universidad de San Marcos. La Universidad en el Siglo XVI, 2 (Lima 1951), S. 242.
[190] R. C. vom 10. Dezember 1678. Recopilación de Leyes de las Indias. Libro I, tit. 22, ley 57.
[191] A. G. I. Audiencia de Santo Domingo 490.

haben wollten. Der königliche Erlaß vom 27. September trug diesen Argumenten Rechnung und erklärte, daß der genannte Paragraph 238 „die Mestizen, Zambos, Mulatten und Quateronen von den Matrikeln und Graden der Universität ausschließt", die zu erlangen die genannten Mischlinge unfähig seien „wegen der tatsächlichen Schande, mit der sie beschmutzt sind" [192].

Dennoch setzte sich häufig das wirkliche Leben über die gesetzlichen Vorschriften hinweg. Es wiederholten sich die Klagen, daß die betreffenden Satzungen unbeachtet blieben. Die Nachlässigkeit und Korruption seien hierin so allgemein geworden, daß man schon nicht mehr sich scheue, von Gewohnheit zu sprechen. Auf solche Vorstellungen des Vizekönigs von Perú erging erneut eine königliche Anweisung, die Bestimmungen über eheliche Geburt und Reinheit des Blutes bei der Aufnahme in die Colegios und Universitäten aufs strikteste zu befolgen [193].

Die vorhergehenden Ausführungen können dartun, welche geschichtsformende Kraft die hierarchische Gesellschaftsstruktur des *Ancien Régime* in der spanischen Kolonisation Amerikas besaß. Die rassischen Differenzierungen, die sich aus dem Nebeneinander von Europäern, Indianern und Afrikanern und ihren Mischlingskasten ergaben, wurden in die ständische Gesellschaftsordnung, die die Spanier nach der Neuen Welt übertrugen, einbezogen. Auch wenn die Spanier keine ursprüngliche Rassenabstoßung und Rassendiskriminierung im Kontakt mit den fremdartigen Bevölkerungen kannten, so wurden doch Unterschiede des äußeren Habitus, insbesondere der Hautfarbe, zu unterscheidenden Merkmalen des gesellschaftlichen Standes. Das egalitäre Grundprinzip der christlichen Kirche, das durch die Bezogenheit jeder einzelnen Menschenseele unmittelbar zu Gott gegeben ist, machte sich wohl in der Einstellung zum Mestizenproblem bemerkbar, paßte sich aber doch weitgehend den herrschenden Sozialanschauungen an. Der Staat wiederum, obgleich er kein bloßer Exponent der gesellschaftlichen Verhältnisse war, trug ebenfalls diesen Gegebenheiten Rechnung, deren Umsturz die Sicherheit des überseeischen Imperiums gefährdet hätte. Er hat aber in einzelnen Fällen die soziale Zurücksetzung der Mestizen aufgehoben oder gemindert, wenn es aus politischen Erwägungen oder wirtschaftlichen Rücksichten geboten erschien, ohne jedoch das feste Gefüge der Sozialordnung auflösen zu wollen, das mit dem Fortbestand der spanischen Herrschaft in Amerika untrennbar verbunden erschien.

---

[192] Cedulario de Ayala. T. 75, fol. 78, núm. 8.

[193] R. C. vom 14. Juli 1768, Cedulario de Ayala, T. 32, fol. 144 u. Colección Mata Linares. T. 105. Über Anwendung dieser Bestimmungen an der Universität in Guatemala vgl. John Tate Lanning, The University in the Kingdom of Guatemala (Ithaca, New York 1955), S, 193 f. u. 234.

Der Inquisitionsprozeß gegen Paolo Veronese

von Emerich Schaffran

Am Samstag, den 18. Juli 1573 stand Paolo Veronese, als Mensch wie als Maler gleich liebenswürdig und harmlos, vor dem geistlichen Inquisitionsgericht seiner ihm zur Heimat gewordenen Stadt Venedig. Das Gericht fand statt in der Cappella San Teodoro bei San Marco. Den Vorsitz führten der päpstliche Legat Giovanni Battista Dei, Erzbischof von Rossano, und Francesco Trevisani, Patriarch von Venedig. Von seiten der Signoria des Staates Venedig fungierten als Beisitzer, in diesem Fall genannt „Savi dell' Eresia", Giacomo Foscarini, Niccolo Venier und Alvise Zorzi; alle drei Savi gehörten den angesehensten venezianischen Geschlechtern an. Papst war Gregor XIII.[1]

Paolo Veronese war angeklagt, in seinem Riesengemälde „Das letzte Abendmahl" eine blasphemische Darstellung gegeben zu haben. Wer die Anklage verursachte, ist unbekannt; die Prozeßakten geben darüber keine Auskunft. Doch wimmelte es damals in der wegen ihrer Freisinnigkeit bekannten Stadt Venedig von Spitzeln der päpstlichen Inquisition, die an dem Gemälde einen willkommenen Anlaß sahen, um nun durch eine Anklage ihrer latenten Bilderfeindlichkeit Ausdruck zu verleihen[2]. Doch auch ein übelwollender Kollege könnte eine Anzeige erstattet haben.

---

[1] Die drei jeweils dem geistlichen Inquisitionsgericht zugeteilten Savi hatten in erster Linie dem Staatsinteresse zu dienen; sie hatten den Auftrag, wo immer es möglich sei, ein mildes Verfahren zu erwirken. Für Hexenprozesse waren besonders gewissenhafte Beisitzer zu ernennen, „weil es hier um Menschenleben ging, für Arme und Unwissende, für die ein Lehrer weit nötiger sei als ein Richter" (G. Romanin, Storia documentata di Venezia, tom. V, 1856, S. 544 ff., wo auch der Prozeß gegen Veronese erwähnt wird). Ein Ausweisungsdekret gegen Irrgläubige vom 3. April 1565 wurde praktisch nie durchgeführt. — Gut zu verwerten sind hier die drei Bände der „Geschichte von Venedig" von Heinrich Kretschmayr, besonders der 3. Band (Stuttgart 1934). Dort auch reichhaltige weitere Literatur.

[2] Die Wut der kirchlichen Kreise gegen das Jüngste Gericht Michelangelos, enthüllt 1541, ist nur ein Symptom dieser Bilderfeindlichkeit, die fast nur aus dem schroffen Gegensatz zur paganen Bilderfreundlichkeit in dem ersten Drittel des Cinquecento erklärt werden kann. Die schmähenden Worte des päpstlichen Zeremoniars Biagio da Cesena über das erwähnte Spätwerk Michelangelos sind mehr als nur Ausbruch des persönlichen Hasses, sie sind ein Kennzeichen der Zeit: *„... cosa disonestissima per avervi fatti tanti ignudi che tanto disonestamente mostrano le loro vergogne, opere non da Cappella di Papa, ma da stute e da osterie".*

Der Prozeß ist für die politische und kirchliche Geschichte von Venedig unmittelbar nach Abschluß des Konzils von Trient (1545—1563) sehr aufschlußreich. Es ist daher notwendig, ihn nach der staatsgeschichtlichen wie nach der religionshistorischen Seite näher zu beleuchten, wobei natürlich auch das Kunstgeschichtliche erwähnt werden muß; denn die Anklage befaßte sich, wie noch zu zeigen ist, fast nur mit figuralen Einzelheiten des Gemäldes.

Im Nachstehenden sei zuerst das Protokoll des Verhörs in der Originalsprache publiziert; die Nummern hinter den einzelnen Fragen sind von mir hinzugefügt und dienen für die später folgende Erläuterung. Der ganze Prozeß war nur von kurzer Dauer. Zeugen wurden keine gehört.

Das Protokoll ist im Staatsarchiv zu Venedig erhalten (s. u. S. 188 ad 1). Es beginnt in lateinischer Sprache: *Die sabbati 18 mensis Julii 1573. Constitutus in Sancto Offitio coram Sacro Tribunali Dominus Paulus Caliarius Veronensis pictor habitator in parochia Sancti Samuelis.*

Et interrogatus de nomine et cognomine. Respondit ut supra.

Frage nach seinem Beruf. Antwort: *Io depingo et fazzo delle figure.* (1)

Fr.: *Sapete la causa perchè sete constituito?*

A.: *Signori, no.*

Fr.: *Podete imaginarla?*

A.: *Imaginar mi posso ben.*

Fr.: *Dite quel che vi imaginate.*

A.: *Per quello, che mi fù detto dalli Rev.di Padri, cioè il Prior de S. Zuane Polo* (i. e. S. Giovanni e Paolo), *del qual non so il nome, il qual mi disse, che l'era stato qui, et che Vostre Signorie Ill.me gli haveva dato commission ch'el dovesse far far la Maddalena in luogo de un can, et mi ghe resposi, che volentiera haveria fatto quello et altro per honor mio et del quadro. Ma che non sentiva che tal figura della Maddalena podesse zazer* (i. e. parere) *che la stesse bene per molte ragioni, le quali dirò sempre che mi sia dato occasion che le possa dir.* (2)

Fr.: *Che quadro è questo che avete nominato?*

A.: *Questo è un quadro della Cena ultima, che fece Gesù Christo con li sui Apostoli in cà de Simeon.*

Fr.: *Dov'è questo quadro?*

A.: *In refettorio delli frati de S. Zuane polo.* (3)

Fr.: *Ello in muro, in taola* (i. e. tavola) *o in tela?*

A.: *In tela.*

Fr.: *Quanti piedi ello alto?*

A.: *El puol esser 17 piedi.*

Fr.: *Quanto ello largo?*

A.: *Da 39 in circa.*
Fr.: *A questa Cena del Signor gli havete depento Ministri?*
A.: *Monsignori, si.*
Fr.: *Dite quanti ministri? et li effetti che ciascun di loro fanno?*
A.: *El patron dell' albergo Simon, oltra questo ho fatto sotto questa figura un scalco, il qual ho finto che'l sia venuto per suo diporto a veder come vanno le cose della tola. Ghè* (i. e. Ecco) *sono molte figure, le quali per esser molto che ho messo suso il quadro, non me lo ricordo.*
Fr.: *Havete depento altre cene che ella?*
A.: *Sig(no)ri, si.*
Fr.: *Quante ne havete depente et in che luogo?*
A.: *Ne fece una in Verona alli Rev.di Monaci de S. Lazar, la qual è nel suo reffettorio. Ne ho fatto una nel Reffettorio deli Rev.di Padri de S. Zorzi* (San Giorgio) *qui in Venetia.*
Fr.: *Questa non è cena, nè si domanda della Cena del Signor?*
A.: *Ne ho fatto una nel Refettorio di Servi di Venetia, et una nel Refettorio di S. Sabastian qui in Venetia. Et ne ho fatto una in Padoa* (i. e. Padova = Padua) *ai Padri della Maddalena. Et non mi ricordo di haverne fatte de altre.* (4)
Fr.: *In questa cena, che havete fatto in S. Giovanni Paulo, che significa la pittura di colui che li esce il sangue dal naso?*
A.: *L'ho fatto per un servo, che per qualche accidente li possa esser venuto il sangue del naso.*
Fr.: *Che significa quelli armati alla Thodesca* (i. e. alla tedesca) *vestiti con una lambarda per uno in mano?*
A.: *El fa bisogna, che dica qui vinti* (i. e. venti) *parole. ... Nui pittori si pigliamo licentia, che si pigliano i poeti et i matti, et ho fatto quelli dui* (i. e. due) *Alabardieri, uno che beve, et l'altro che magna* (i. e. mangia) *appresso una scala morta, i quali sono messi là, che possino far qualche officio parendomi conveniente che 'l patron della Casa che era grande e richo, secondo che mi è stato detto, dovesse haver tal servitori.* (5)
Fr.: *Quel vestito da Buffon con il papagalo in pugno, a chè effetto l'avete depento in quel Telaro?*
A.: *Per ornamento, come si fa.*
Fr.: *Alla tavola del Sig(no)r chi vi sono?*
A.: *Li dodici apostoli* (der folgende Satz: *sapete S. Pietro ch'è il primo a smembrar l'agnello* ist im Protokoll gestrichen).
Fr.: *Che effetto fa S. Piero, che è il primo?*
A.: *el squarta l'agnelo per darlo all'altro Capo della Tola.*
Fr.: *Che effetto fa l'altro che li è appresso?*

A.: *L'ha un piato per ricever quel che gli darà S. Pietro.*
Fr.: *Dite l'effetto che fa l'altro che è appresso questo?*
A.: *L'è uno, che ha un piron, che si cura i denti.*
Fr.: *Chi credete voi veramente che si trovasse in quelle Cena?*
A.: *Credo che si trovassero Cristo con li suoi Apostoli, ma se nel* (das folgende Wert *spazio* gestrichen) *quadro li avanza spacio io l'adorno di figure* (gestrichen: *si come mi vien commesso*) *secondo le inventioni.*
Fr.: *Se da alcuna persona vi è stato comesso che voi dipengeste in quel quadro Thodeschi et buffoni et simil cose?*
A.: *Sig(no)ri, no: Ma la comission fu di ornar il quadro secondo mi paresse, il quale è grande et capace di molte figure, si come a me pareva.*
Fr.: *Se gli ornamenti che lui pittore è solito di fare dintorno le pitture o quadri, è solito di fare convenienti et proportionati alla materia et figure principali, o veramente a beneplacito, secondo che li viene in fantasia senza alcuna discretione et giuditio?*
A.: *Io fazzo le pitture con quella consideration che è conveniente, che 'l mio intelletto può capire.* (6)
Fr.: *Se li par conveniente, che alla Cena ultima del Signore si convenga depingere buffoni imbriachi Thodeschi, nani, et simili scurilità?*
A.: *Sig(no)ri, no.*
Fr.: *Perchè dunque l'avete dipinto?*
A.: *L' ho fatto perchè presuppono che questi sieno fuori del luoco dove si fa la cena.*
Fr.: *Non sapete voi, che in Alemagna et altri lochi* (i. e. luoghi) *infetti di heresia sogliano con le pitture diverse et piene di scurrilità et simili inventioni diligare, vituperar, et far scherno delle cose della S.ta Chiesa Catholica per insegnar mala dottrina alle genti idiote et ignoranti?* (7)
A.: *Sig(no)ri sì che l'è male: ma perchè tornerò anchora quel che ho dicto, che ho obligo di seguir quel che hanno fatto li miei maggiori.*
Fr.: *Che hanno fatto i vostri maggiori? Hanno fatto forse cosa simile?*
A.: *Michel Agnolo in Roma* (gestrichen: *nelle vesti*), *dentro la Capella Pontifical, vi è depento il nostro Sig.r Jesu Christo, la sua madre et S. Zuane* (i. e. San Giovanni), *S. Piero, et la Corte Celeste, le quali tutte sono fatte nude, dalla Vergine Maria in poi, con atti diversi, con poca reverentia.* (8)
Fr.: *Non sapere voi che depengendo il giuditio universale, nel quale non si presume vestiti, o simil cose, non occorrea dipinger veste, et in quella figura non vi è cosa non de spirito, non vi sono buffoni, nè cani, nè arme, nè simili buffonerie? Et se li pare per questo o per qualunque altro esempio di haver fatto bene di haver dipinto questo quadro in quel modo che sta et se'l vol defendere chel quadro stia bene et condecentemente?*

A.: *Sig.r Ill.mo, no che non lo voglio defender. Ma pensava di far bene. Et che non ho considerato tante cose. Pensando di non far desordine nisuno, tanto più che quelle figure di Buffoni sono di fuora del luogo dove è il nostro Signore.*

Abschluß des Protokolls: *Quibus habitis, Domini decreverunt supradictum Dominum Paulum teneri et obligandum esse ad corrigendum et emendandum picturam, de qua in constituto* (gestrichen: *ita ut conveniat ultime cene Domini*) *arbitrio S.cti Tribunalis, infra terminum trium mensium connumerandorum a die prefixionis correctionis faciende iuxta arbitrium praedicti S.cti Tribunalis connumerandorum suis expendis, cum comminatione sub penis sacri Tribunalis imponendis. Et ita decreverunt omni meliori modo.*

(Ohne Unterschriften und ohne Gegenzeichnung.)

Das vom geistlichen Gericht beanstandete Gemälde des Paolo Veronese ist im Verhandlungsprotokoll genau bezeichnet. Es handelt sich um das 5,55 : 12, 80 m große Riesenbild „Das letzte Abendmahl", welches Veronese für das Refektorium der Mönche von San Giovanni e Paolo (auf Venezianisch: San Zanipolo) malte. Das Kloster erlitt am 14. Februar 1571 durch einen Brand empfindliche Schäden; im Refektorium verbrannte hierbei Tizians Abendmahlsbild[3], welches bedeutend kleiner war als der spätere Ersatz durch Paolo Veronese. Vom Dogen Alvise Mocenigo unterstützt, begannen sofort nach dem Brand interne Sammlungen, an denen der Pater Andrea Buon einen besonders großen Anteil hatte; man kann ihn als den eigentlichen Stifter des bei Paolo Veronese bestellten neuen Abendmahlsbildes betrachten. Der Maler hatte Wohnung und Atelier im Pfarrsprengel von San Samuele; in dieser Werkstatt entstand auch das Riesenbild für SS. Giovanni e Paolo, sie muß daher gewaltige Ausmaße gehabt haben. Im Frühjahr 1573 gelangte das neue Werk an seinen Platz und sofort oder bald darauf wurde es derart beanstandet, daß ein Inquisitionsprozeß die Folge war. Im lateinischen Schlußpassus des Protokolls ist das Urteil enthalten mit der Forderung von Korrekturen, die auf Kosten des Malers erfolgen sollen. Beides ist nicht hart, sondern zeigt weit eher eine gewisse Verlegenheitslösung. Veronese mußte

[3] Die Patres hatten Tizians (und seiner Werkstatt) Spätwerk wegen des dunklen Kolorites nicht sonderlich geschätzt; das neue, viel hellere Bild Veroneses war ihnen weit lieber. Vom verbrannten Gemälde des Tizian hat sich nichts erhalten. Tizian benützte die Studien zu dem später verbrannten Bild für eine 1563 fertiggestellte Neufassung für das Refektorium im Escorial. Wenn man von diesem Bild auf das verbrannte rückschließen darf, so war dieses eine würdige, auf 13 Figuren beschränkte Darstellung der Eucharistie, also ein totaler Gegensatz zum lebenslustigen Gastmahl des Veronese.

pro forma verurteilt werden. Der juridische Inhalt der Strafe ist nicht allzu gewichtig; immerhin wurde dem Künstler in wenig verständnisvoller Weise auferlegt, die inkriminierten Stellen nach Angaben des Inquisitionstribunales auf eigene Kosten binnen 3 Monaten nach dem sofortigen Inkrafttreten des Urteils zu ändern.

Wie noch zu zeigen sein wird, erfreute sich Veronese des Schutzes durch die weltlichen Behörden seiner Stadt. Dank dieser Protektion konnte Veronese die Anordnungen des Gerichtes sehr leicht nehmen, im Grunde kümmerte er sich überhaupt nicht um diese. Irgend ein theologisch gut informierter Freund gab dem Maler vielmehr den trefflichen Rat, den Titel des Bildes zu ändern; dieser verwandelte sich daher bald nach dem Urteil von „Das letzte Abendmahl" in „Gastmahl im Hause Levi" (*Cena in casa Levi*) und zur sichtbaren Bekräftigung dieser Umwandlung erhielt die Balustrade vorne außer der Signatur[4] noch die Beschriftung *„Fecit D. Covi. Magnv. Levi-Lucae Cap. V."*; denn bei Lukas heißt es in Kapitel 5 tatsächlich: *Et erat turba multa publicanorum et aliorum qui cum illis erant discumbentes.* Derart mühelos „umgestaltet" und dem Urteil angepaßt, blieb das Gemälde weiterhin im Refektorium, erlitt dort im Jahre 1697 einen neuerlichen Feuerschaden und kam schließlich in die Accademia delle belle arti in Venedig; das Refektorium des Klosters, heute ein Krankensaal des Ospedale civile, erhielt eine Kopie.

Sogar der heutige Beschauer wird sich fragen, warum der Maler für die so weihevolle Szene des Letzten Abendmahles eine solche Fülle von witzigen, derben und genrehaften Figuren und eine derartig prunkvolle Architektur aufgeboten hatte. Die Frage ist wohl berechtigt, stößt jedoch ins Leere, denn Veronese dachte sich bei der Konzeption gar nichts, mindestens nichts Philosophisch-Theologisches. Wie es in seinem eigenen, von einer unerschöpflichen Fantasie erfüllten Wesen und zugleich in der Erzählerfreude seiner Wahlheimat Venedig seit jeher lag, wollte er nichts anderes als hemmungslos erzählen, ein Bild davon geben, wie man damals eines der berühmten Gastmähler beging[5]. Nicht im entferntesten dachte der Maler daran, einer religiös so tiefen Szene den entsprechenden Rahmen zu geben. Das lag nicht in seiner Natur, die harmlos war, überquellend an Fantasie und darauf erpicht, so lange zu erzählen, als die Leinwand reichte. Und diese reichte hier 12,8 m lang, sie war groß genug, um für alle Zeiten die Üppigkeit eines venezianischen Gastmahles

[4] Diese „Signatur" lautet A. D. MDLXXIII die Apr.

[5] Kretschmayr, aaO. berichtet über Gastmähler von vielen Stunden Dauer, wobei bis zu 100 Gerichte aufgetragen wurden. Es gereicht den Venezianern zur Ehre, daß es hierbei zu keinen wüsten Gelagen und Exzessen kam.

im ausgehenden Cinquecento zu verewigen. Kenner der venezianischen Kultur dieser Zeit stellen gerade dem Gastmahlbild des Veronese (vulgo Letztes Abendmahl) das fast gleichzeitige Abendmahlsbild des Tintoretto in San Giorgio maggiore entgegen[6]. Bei Veronese eine von keinem metaphysischen Hauch berührte Darstellung einer sehr realistischen und profanen Gegenwartszene, bei Tintoretto hingegen wohl auch eine solche, doch entrückt dem blendenden Lebensraum der Reichen, versetzt in das Milieu der Armut, und gerade deshalb derart geistig-religiös gesteigert und seelisch vertieft, daß es verständlich wird, wenn über dem Abendmahltisch gespenstisch Gestalten der irrealen Welt in visionärer Darstellung erscheinen. Veronese vertritt mit dem „Gastmahl bei Levi" nochmals im Rahmen des Venezianischen die paganisierte Seite der Hochrenaissance (wenn auch diese in Venedig keineswegs von gleicher Bedeutung ist wie in Rom). Er zeigt darin die von keinen Gewissensskrupeln erfüllte Lebenslust der Venezianer, er zeigt, zusammengefaßt, den geistigen Habitus Italiens v o r dem Tridentiner Konzil. Tintoretto dagegen, geistig von Anfang an ganz anders eingestellt, dem Jenseitigen, gelegentlich auch dem Abseitigen hingegeben, hat oft genug, obwohl auch er Mythologien malte, sich dem Metaphysischen in einer beinahe surrealistischen Form zugeneigt; das erwähnte Letzte Abendmahl von ihm ist nur e i n Beispiel dafür. Hier herrscht die Stimmung des Konzils von Trient, hier ist der Geist der Gegenreformation und des Jesuitendramas vorweggenommen. Das Gericht der geistlichen Inquisition konnte natürlich keine kulturgeschichtlichen Erwägungen anstellen, maßgebend war: entspricht das beanstandete Gemälde den neuen Vorschriften und Ansichten oder nicht. Es entsprach nicht. Das dennoch mehr als milde Urteil war hingegen nur in Venedig möglich; wäre Veronese vor ein geistliches Gericht im Bereich des Kirchenstaates gekommen, er wäre wohl zu lebenslänglicher Haft, wenn nicht zum Tode verurteilt worden. Denn wie Fiocco richtig zusammenfaßt: „Il processo è fatto a Paolo per accusare di profanità nell' invenzione delle sue sacre scene"[7]. Profanità ist aber nach dem damaligen Sprachgebrauch der geistlichen Gerichte Italiens mit Blasfemia gleichzusetzen, also mit dem schlimmsten religiösen Verbrechen. Wie stark dann das venezianische 17. Jahrhundert noch dem Geist Trients verpflichtet war, ist daraus zu entnehmen, daß die oft sehr

---

[6] Es ist sehr aufschlußreich, die Gastmahlbilder mit den vielen Abendmahlbildern Tintorettos zu vergleichen, um dabei zu sehen, wie die Einstellung Veroneses im Grunde die gleiche blieb, wogegen Tintoretto immer mehr ins Mystische und Surrealistische vorstieß.

[7] G. F i o c c o, Paolo Veronese (Rom 1934), S. 16 f.

genaue venezianische Lokalliteratur das Bild nirgends erwähnt; es hing ruhig, aber unbeachtet im Refektorium[8].

Die so überaus lebenswahren Figuren des Gastmahlbildes sind keine Idealgestalten, sondern nach Naturstudien gearbeitet. Viele sind sicher auch Bildnisse; hie und da erscheint eine malerische Umsetzung einer kaiserzeitlichen Büste, denn Veronese besaß davon einige Gipsabgüsse in seinem Studio. Die prunkvolle Architektur bringt in der dreiteiligen Arkade Erinnerungen an Sansovinos Libreria in Venedig, wogegen die perspektivisch glänzend auf einen sehr tief gelegenen Augenpunkt konstruierte Architektur des Hintergrundes teils Anregungen durch die Veronese gut bekannten Bauten des Palladio in Vicenza aufweist, teils sich auf Vorlagen der großen Architekturtheoretiker von damals (Palladio, Sammichele u. a.) bezieht. Im Oeuvre des Veronese und besonders in der stattlichen Reihe der vielfigurigen Gastmahlbilder stellt die „Cena nella casa di Levi" künstlerisch einen Höhepunkt dar.

Im Prozeß hat der Maler selbst über Befragen auf andere und ähnliche Gastmahlbilder von seiner Hand hingewiesen. Die Hinwendung zu vielfigurigen Bildern dieser Art beginnt bei ihm im allgemeinen erst nach den Freskenarbeiten in den Villen Soranza bei Treville und im Kastell Colleoni, nördlich von Vicenza. Hier lernte der Maler die Beherrschung großer Flächen und ihre Anfüllung mit kompositorisch gut eingepaßten Figuren kennen. Denn präludiert von andersthematischen, aber auch schon vielfigurigen Breitbildern entstanden bald darauf um 1558/59 das in der Zahl der Figuren noch zurückhaltend wirkende „Abendmahl" (Louvre), dann um 1560, voll von quirligen Figuren, das „Abendmahl Christi bei Simon", gemalt für SS. Nazzaro e Celso in Verona (heute Pinakothek in Turin), ferner das mit Figuren überfüllte große Bild der „Hochzeit von Cana" (also auch ein Gastmahl) für San Giorgio maggiore in Venedig (Louvre) und schließlich nach einer längeren Pause „Christus im Hause des Pharisäers" (für San Sebastiano in Venedig, jetzt in der Brera), das „Gastmahl bei Gregor dem Großen" im Reliquienraum des Klosters Monte Berico bei Vicenza und am Schluß der stattlichen Reihe von Gastmahlbildern das „Abendmahl" oder „Mahl bei Levi" für SS. Giovanni e Paolo, nun in der Akademie in Venedig. Weitere Gastmahlbilder hat Veronese dann nicht mehr gemalt, vielfigurige, andersthematische Breitbilder kommen noch hie und da vor, aber im allgemeinen wurde nach 1573 die Kunst Veroneses immer sparsamer und damit kon-

[8] Aus dem Jahre 1644 ist eine gute, aber anonyme Beschreibung des Klosters SS. Giovanni e Paolo bekannt, das Refektorium ist eingehend beschrieben, das Riesenbild des Veronese jedoch nicht erwähnt.

zentrierter in ihren Ausdrucksmitteln. Auch das psychologisch gut fundierte Einfigurenbild gewinnt jetzt im Werk des Veronese rasch an Raum und Wert.

In Italien stand die Republik Venedig seit jeher in einem verschiedenartig starken Spannungsverhältnis zu Rom und dem Vatikan[9]. Duldsamkeit anderen religiösen Bekenntnissen gegenüber ist typisch für Venedigs Politik und schon aus seinen frühen Beziehungen zur islamischen Welt zu erklären[10]. Außerdem war man in Venedig stets der Ansicht, die eigene weltliche Macht bedürfe keiner Koordinierung und am wenigsten einer Subordinierung unter jene Roms. In keiner Stadt Italiens war die hohe Geistlichkeit derart radikal vom öffentlichen Leben ausgeschaltet wie hier, und dennoch ist der venezianische Klerus stets national-venezianisch geblieben. Diese Ausschaltung war um 1200 vollzogen; seitdem könnte man die Geschichte der Republik Venedig auch ohne Berücksichtigung der heimischen Kirche schreiben. Da im Lauf der Zeit sich unerwünschte Milderungen in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche ergaben, wurden in Gesetzen von 1474 und 1498 grundsätzlich alle Geistlichen von Staatsämtern und den damit verbundenen Räten ausgeschlossen. Damit war die politische Trennung restlos durchgeführt. Religiös, kulturell und sozial blieben jedoch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wie überall in Italien, sie waren also stark und lebensbejahend[11]; doch scheute sich die Signoria keineswegs, kirchliche Vermögensteile, besonders von Klöstern, rücksichtslos zu Zahlungen heranzuziehen. In die religiöse Tätigkeit der Kirchen und Klöster griff dagegen der Staat nie ein, eine Ausnahme macht nur die vorübergehende Ausweisung des Jesuitenordens.

Gegen die Reformation ist Venedig nie eingeschritten, es bestand aber auch keine Hinneigung zu ihr, wenn man auch gerne flüchtende Protestanten aus Deutschland, der Schweiz und Frankreich aufnahm. Diese

---

[9] Vgl. H. Kretschmayr, aaO., bes. Band III, dann Romanin, aaO. an vielen Stellen, ferner B. Cecchetti, La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione (I, 1874; II, 1890, Milano); F. Albanese, L' Inquisizione religiosa nella Repubblica di Venezia (1875).

[10] Manchen Betrachtern aus den Ländern nördlich der Alpen, doch auch solchen aus Italien, galt Venedig bereits um 1250 nicht mehr als Hort der Rechtgläubigkeit (Matthäus Parisiensis, M. G. SS. 28, 317 a, ad ann. 1250). An seiner Toleranzpolitik hielt Venedig bis zum Schluß fest.

[11] Trotz allen inneren und äußeren religiösen Spannungen ist die Zahl der Kirchen und Klöster gründenden Adels- und Bürgergeschlechter Venedigs immer sehr groß gewesen, das hinderte jedoch die Signoria nie, im Bedarfsfalle auf das kirchliche Vermögen zu greifen. (H. Kretschmayr, aaO. II, S. 106). Für solche Beschlagnahmungen bestand eine eigene Behörde, der Magistrato sopra i monasteri, errichtet 1521.

Duldsamkeit konnte daher um 1556 den kaiserlichen Gesandten Rodrigo Niño zum irrigen Bericht verleiten, „die Venezianer dächten in Fragen der Kirchenreform lutherischer als Luther“ [12]. In Wirklichkeit sind in Venedig nie reformatorische Versuche unternommen worden. Man kritisierte in kleinen Zirkeln die Kirche, man sprach im Rahmen des Zulässigen auch über Reformen, aber ohne Radikalismus.

Dennoch klagten die Papabili wiederholt, „Venedig sei erkrankt am Glauben der unbedingten Überordnung des Staates über die Kirche“. Das bestätigte ein venezianischer Autor des frühen 16. Jahrhundertes mit den klaren Worten: „Tutta la ragione della istitutione civile a questo guarda, che con la più facil via che si possa fare faccia, che i cittadini menino vita felice“ [13]. Darüber hinaus herrschte in Venedig bei Laien und Geistlichen einheitlich die Meinung, „der Papst wolle ihre Republik wie einen störrischen Esel mit Stockstreichen behandeln“ [14]. Es ist daher begreiflich, wenn die Signoria unwillkommene päpstliche Befehle entweder nicht oder mit scharfen Gegenäußerungen beantwortete, z. B. daß die Errichtung geistlicher Bauten jeder Art ohne staatliche Genehmigung unzulässig sei, „denn die geistlichen Besitzungen dürften sich nicht in das Ungemessene vermehren“. Zuwiderhandelnden wurden schwere Steuerstrafen auferlegt. Der Staat Venedig hatte sich auch das Ernennungsrecht für hohe Kirchenämter vorbehalten in jenem Sinne, daß dafür im ganzen Staatsgebiet nur Venezianer in Betracht kommen dürfen, und daß die Patriarchen auf jeden Fall in Venedig wohnen mußten, eine Stellvertretung sei ausgeschlossen.

Um 1550 waren in Venedig die Differenzen zwischen Kirche und Staat besonders scharf geworden. 1564 klagte Papst Pius IV., die venezianischen Behörden gingen in Sachen der Häresie stets zu milde und zu nachlässig vor, statt diese Pest an der Wurzel auszurotten. Bald darauf kam aus der Kanzlei der päpstlichen Kurie eine Äußerung, die Venezianer hielten starr an der Suprematie ihres Staates über die Kirche fest und dehnten diese im Wege einer Infizierung auch auf andere Länder aus. Man huldige dem Papst zwar als Nachfolger Petri, erweise ihm als Fürsten aber wenig oder keinen Gehorsam. Spanische Beobachter verstärkten diese päpstlichen Feststellungen zusätzlich damit, daß sie meinten, „die Venezianer hätten keinen anderen Gott als ihr Interesse und als ihre Freiheit“.

---

[12] G. Buschbell, Reformation und Inquisition in Italien im 16. Jahrh. (Schriften der Görresgesellschaft 13, Köln 1910).
[13] Gasparo Contarini, De magistratibus et repubblica Venetorum, libr. V. III/22 (Venezia, 1534).
[14] H. Kretschmayr, aaO. III, S. 113.

Tatsächlich herrschte im damaligen Venedig eine eigene Luft. 1550 wies der „Rat der Zehn" die Rektoren der Universität zu Padua an, bei drohenden religiösen Streitfällen die Sache nicht an die große Glocke zu hängen, sondern bei rechtzeitiger Meldung an die venezianischen Behörden milde, jedenfalls vorsichtig vorzugehen. 1560 kommentierte der Doge Girolamo Priuli (1559—1567) seinen Standpunkt dahin, die Kurie vermenge absichtlich große geistliche mit kleinen weltlichen Dingen und leite dann daraus unbillige Forderungen ab. Ferner betonte Priuli neuerlich die unbedingte Notwendigkeit, daß bei Glaubensprozessen, also bei solchen der geistlichen Inquisition, stets mehrere Vertreter des Staates anwesend sein müßten, die auch volle Stimmberechtigung hätten. Dagegen erließ der Papst eine scharfe Bulle. Sie hatte keinen Erfolg und wurde, gleich mehreren Interdikten, von den Kanzeln nicht einmal verlesen. Sie mußte still zurückgezogen werden.

In einer solchen mit Konfliktstoffen reichlich beladenen Atmosphäre fand nun der eingangs in seinem Wortlaut zitierte Prozeß gegen Paolo Veronese am 18. Juli 1573 statt.

Die Interpretation der einzelnen Fragen und Antworten gibt öfters gute Aufschlüsse über die Situation und über die Person des großen Malers. Die Ziffern korrespondieren mit jenen im Text des Protokolls.

ad 1) Die Akten dieses Prozesses, wie aller des Santo Ufficio, liegen im Staatsarchiv zu Venedig (Archivio dello stato), Gruppe Santo Ufficio 1572—73, Busta Nr. 33. Am Ende des 17. Jahrhunderts gelangte eine Abschrift der Akten 1551—1681 nach Paris, wo sie sich im Archiv des Ministeriums des Äußeren, Fonds divers, Venise 11, befinden. 1797 wurden während der Unruhen beim Untergang der Republik Venedig die Archivbestände schwer beschädigt, weshalb aus dem 16. Jahrhundert nur mehr Fragmente erhalten sind. 1820 plante Österreich (in dessen Besitz damals bis 1866 Venedig war) eine Neuordnung des Staatsarchives, sie unterblieb jedoch aus heute nicht mehr feststellbaren Ursachen und erfolgte erst 1888 durch Giomo.

Der Prozeß gegen Veronese wird bei allen Autoren bis 1867 mit keinem Wort erwähnt. Erst 1867 fand Armand Baschet bei dem Versuch einer archivalischen Neuordnung die Akten auf und publizierte sie im gleichen Jahr zusammen mit anderen Prozeßakten in der „Gazette des beaux arts, Paris". Mehrfach wurde der Prozeß dann kürzer erwähnt durch Ch. Yriarte in „Vie d'un patricien de Venise au 16e siècle" (Paris 1874), durch Pietro Caliari, „Paolo Caliari, sua vita e opere" (Rom 1888), P. Osmond, „Paolo Veronese" (London 1927) und M. Marangoni, „Saper vedere" (Milano 1933), schließlich am gründ-

lichsten durch Gino Fogolari im „Archivio veneto" 65 (5 ser. 17, 1935) und durch G. Delogu, „Paolo Veronese, La cena in casa Levi" (Milano 1952), kürzer und mehr kunstgeschichtlich durch E. Schaffran in: „Das Münster" (München, 1958, H. 5/6). Baschet, Yriarte und Caliari beklagen die Anfüllung des Bildes mit unpassenden Figuren; erst Osmond bemüht sich, dies aus der Denkart des Künstlers heraus zu erklären, so daß man heute in dieser Überfüllung weniger das Thematische als das Künstlerische sieht. Aber auch bei weitgehender Berücksichtigung von künstlerischer Freiheit und der geradezu hypertrophen Erzählerfreude Veroneses muß man auch derzeit bei objektiver Betrachtung meinen, der große Maler hätte bei Bedachtnahme auf das ursprüngliche Thema (Letztes Abendmahl) doch des Guten zu viel getan, obwohl rein künstlerisch alle diese Figuren genial erfunden und glänzend gemalt wurden.

Die Antwort Paolos: *depingo et fazzo (faccio) delle figure* kehrt die Entstehungsfolge um, denn zuerst kommt die Erfindung der Gestalten und dann erst das Malen. Interessant und für die Denkart des Cinquecento ungewöhnlich ist die Feststellung einer besonderen Erfindung neben dem Malen, eine Differenzierung, die sonst nur bei der Graphik üblich ist. Paolo Veronese war kein gelehrter Mann, er verstand nicht lateinisch, verkehrte aber viel in gelehrten Kreisen, wo man ihn wegen seiner Fröhlichkeit und seiner gewandten Rede halber schätzte. Außerdem verstand er es, sich aus oft bedenklichen Situationen mit betonter Harmlosigkeit herauszuwinden. Seine Verantwortung im Prozeß beweist dies an mehreren Stellen. Erst nach dem Tode des Künstlers bemächtigte sich der in Venedig besonders blühende Tratsch seiner Person mit der Verbreitung recht übler und dabei völlig grundloser Erzählungen.

Der Vorsitzende des Gerichtes, Erzbischof G. B. Dei, ein Römer, vertrat sicher die scharfe Richtung des Vatikans. Doch bereits der zweite Vorsitzende, der Patriarch von Venedig, F. Trevisani [15], war ein bekannter Angehöriger der „venezianischen Nationalkirche", lehnte daher jede Bevormundung der venezianischen Belange durch die Kurie ab, und die drei Laien-Beisitzer hatten vom Dogen ohnehin sehr deutliche Weisungen, sich den Meinungen Deis entgegenzusetzen und auf Milde zu plädieren. Der damalige Doge, Alvise Mocenigo (1570—1577), war außerdem das in Rom denkbar schlecht angeschriebene Haupt der kriegerischen, antipäpstlichen Partei. Mocenigo hat seine Autorität mehrmals rücksichtlos durchgesetzt und sich gerühmt, unter ihm gehöre das Amt der Inquisition dem

[15] H. Kretschmayr, aaO. III, S. 607 irrt sich im Vornamen, der Patriarch hieß nicht Giovanni, sondern Francesco.

Staat und nicht der römischen Kirche. Nur verschiedene Unglücksfälle, wie die Pest und der Brand des Dogenpalastes, hinderten Mocenigo an der Durchführung seiner Pläne. Jedenfalls zeigten sich unter seiner Herrschaft die ersten Anzeichen jener Spannung, die dann 1605/07 den Staatskirchenstreit herbeiführten.

ad 2) Paolo Veronese wußte aller Wahrscheinlichkeit nach den Namen des Priors von SS. Giovanni e Paolo sehr genau; offenbar wollte er ihn jedoch nicht nennen, obwohl der Auftrag für das Abendmahlbild nur vom Prior erfolgt sein kann. Dagegen gibt der Maler zu, daß er mit dem Prior wegen Änderungen von Einzelheiten des Bildes gesprochen habe. Hinsichtlich dieser und anderer Einzelheiten müßte das Staatsarchiv Venedig, „Convento SS. Giovanni e Paolo, Busta Y XII" durchgesehen werden. Tatsächlich befand sich ursprünglich zu Füßen Christi die Gestalt der kauernden Magdalena; sie wurde durch den Hund ersetzt, Pentimenti der weiblichen Figur sind noch heute sichtbar. Uns mag es hierbei erscheinen, als wäre durch diesen seltsamen Ersatz die Zahl der unpassenden Details nur noch weiter vermehrt worden.

ad 3) Wie bereits erwähnt, erlitt das Refektorium 1571 einen schweren Feuerschaden, wobei das Abendmahlbild Tizians verbrannte[16]. Der Auftrag an Paolo Veronese zur Schaffung eines viel größeren neuen Abendmahlbildes erfolgte frühestens im Oktober des gleichen Jahres, im März 1573 befand sich das Riesenbild bereits auf seinem Platz im Refektorium.

ad 4) Veronese malte eine ziemliche Zahl meist sehr großer Gastmahlbilder, wozu auch die Darstellung der Hochzeit zu Cana zu zählen ist (s. o. S. 185). Das erzählende Breitbild war keineswegs nur eine Domäne der venezianischen Maler, denn im 15. Jahrhundert war es auch in Florenz sehr beliebt, verlor aber dort schon gegen 1490 an Bedeutung und ist im 16. Jahrhundert kaum mehr anzutreffen. In Venedig hingegen erfährt das erzählende Breitbild bereits unter Gentile Bellini seine klassische Gestaltung und behält diese dann bei gelegentlicher Steigerung durch das ganze 16., 17. und 18. Jahrhundert bis zu Tiepolo bei. Den formal-stilgeschichtlichen Anfang hatten derartige Bilder in den längsrechteckigen Predellen der Altäre und ebenso in den Cassonimalereien.

ad 5) In seiner Antwort geht Paolo aus seiner bisherigen Reserve heraus und verteidigt ganz geschickt das Recht auf künstlerische Freiheit. In der Mitte des 16. Jahrhunderts waren die bildenden Künstler und die Dichter bereits seit langem aus ihrer früheren, wenig geachteten Stellung emporgehoben und geradezu hoffähig geworden. Tizian, Michelangelo

[16] Siehe Anm. 3.

und Pietro Aretino sind nur einige Beispiele dafür. Wenn nun Veronese die Maler und Dichter mit den Narren (i. e. Hofnarren) zusammen nennt, so entspricht dies keineswegs mehr den Tatsachen, aber der Maler wollte sich mit dieser Diskriminierung seiner sozialen Stellung eine Art Freibrief für die Üppigkeit seiner Erfindungen verschaffen. Nach einer nicht belegbaren Version soll der Klosterbrand von 1571 durch betrunkene deutsche Wächter entstanden sein. Fogolari (siehe ad 1) meint nun, wohl allzu weit gehend, die Anbringung zweier Hellebardiere in deutscher Tracht bedeute eine Anspielung auf diese Brandursache.

Wenn Paolo zur Begründung seiner vielen Figuren auf den Reichtum Simons hinweist, in dessem Haus das Letzte Abendmahl stattfand, so zeigt dies nur, daß es dem Maler in erster Linie um die Darstellung eines prunkvollen Gastmahles zu tun war und nicht um eine solche der Einsetzung der Eucharistie. Der Vorsitzende des Gerichtes, Erzbischof Dei, hätte sicher alle Ursache und alles Recht gehabt, eine solche Entwürdigung des geheiligten Themas scharf anzuprangern. Das aber unterbleibt, und im weiteren Verlauf wird das Verhör gelegentlich mehr zu einem kunstwissenschaftlichen Colloquium als zu einer gerichtlichen Befragung mit allen möglichen, oft sehr gefährlichen Folgen. Man kann darin den mildernden Einfluß der venezianischen Beisitzer erkennen.

ad 6) Die gefährliche Frage entschärft Veronese durch einen geschickten Hinweis auf das Herkommen und auf seinen — wie er andeutet: schlichten — Verstand. Der Fragende geht jedoch auf dieses Ausweichen nicht ein, und mit der nächsten Frage wird Veronese zu einer klaren Stellungnahme gezwungen.

ad 7) Nun wird die Lage für den Künstler neuerlich recht bedenklich. Denn Erzbischof Dei, sichtlich der schleppenden Behandlung des Verhörs müde, zieht nun auch die Reformation in Deutschland herein, wohl weniger um Veronese zu bedrängen, als um den päpstlichen Groll gegen die religiöse Toleranz der Signoria abzureagieren (vgl. o. S. 187). Verschiedene spanische und deutsche Gesandtschaftsberichte ließen im Vatikan die Vermutung einer inoffiziellen Förderung reformatorischer Bestrebungen durch die Signoria aufkommen. Gefördert wurde die Ansicht Roms durch die Jesuiten. Denn gegen diese führte Francesco Trevisani, Patriarch von Venedig und zweiter Vorsitzer im Prozeß gegen Veronese. einen erbitterten Kampf, der 1545 zum offenen Konflikt wurde, als die Jesuiten deutlich einen (geistlichen) Staat im Staat anstrebten. Die Duldsamkeit Venedigs gegen andere religiöse Bekenntnisse war sehr alt und schon früher Gegenstand kritischer und unfreundlicher Betrachtungen. Im 16. Jahrhundert hat sich die venezianische Gesellschaft ohne behörd-

liche Störung oft zu kleinen Zirkeln versammelt, die auf einen Außenstehenden und Nichtinformierten unter Umständen den Eindruck des Sympathisierens mit der Reformation machen konnten. Darüber beklagte sich 1564 Pius IV.: „Quelle signori sono stati sempre troppo indulgenti e hanno voluto proceder sempre troppo mitemente in queste cose di heresia. È necessario che facciano buona guardia che questa peste non vi entri o che quando alcuno ci vien scoperto d' Heresia che lo puniscano acerbamente, il che non hanno fatto." In Wirklichkeit waren an dem latenten Kampf zwischen Signoria und Kirche weder die Reformation direkt, noch ihr günstig gestimmte Kreise der venezianischen Gesellschaft beteiligt. Sicher gab es in Venedig (einschließlich seiner Terraferma) Vereinigungen und Bünde, welche die Reformation Luthers keineswegs abfällig betrachteten, es wirkten in Venedig auch kirchenkämpferische wissenschaftliche Gruppen, aber nie war man für einen Glaubenswechsel bereit, „man wankte nicht im Glauben, man ließ nur andere leben" [17].

In den vier Jahren von 1571 bis 1575 fanden in Venedig 56 Inquisitionsprozesse statt, viele wegen wahrer Belanglosigkeiten. Wegen Häresie erfolgten nur 6 Anklagen mit drei Freisprüchen [18]. Ein wirklich strenges Urteil erfolgte nur 1573 gegen die Edelleute Prospero Cappeller und Zuan Amai wegen Verherrlichung der Hugenotten, Schmähung des Papstes und Verleugnung des Fegefeuers. 1572 mußte hingegen eine Gruppe junger Adeliger freigesprochen werden, die in Vicenza und Umgebung sich in fröhlicher Gesellschaft vereinigten und an Gedichten und Musik erfreuten. Auf der anderen Seite wurde der päpstliche Verdacht wieder durch die allzudeutlichen Bestrebungen von England, Genf und Deutschland verstärkt, in Venedig eine evangelische Hochkirche zu errichten [19].

---

[17] Venedig erlernte eine solche damals einzig dastehende Duldsamkeit auf geistigem Gebiete und gegen Ungläubige durch seine jahrhundertelangen Beziehungen mit dem Orient, besonders mit der islamisch-arabischen Welt. Aus der gleichen geistigen Haltung setzte sich Venedig auch für seine nicht-unierten Untertanen in Rom ein. Es ist bezeichnend, daß der große Verfechter einer Unio religiosa zwischen Konstantinopel und Rom, der Kardinal Bessarion, in Venedig eine besondere Zustimmung fand, s. H. Vast, Le cardinal Bessarion, 1878; E. G. Vogel, Bessarions Stiftung oder die Anfänge der Marcusbibliothek in Venedig, Serapeum 2 (1841) 90 ff. über einen Einzelfall; s. E. Schaffran, in: „Das Münster" (München, 1957) H. 2 mit weiterer Literatur.

[18] G. Fiocco, Paolo Veronese (Rom 1934), S. 16 f.

[19] In solchen scheinbar protestantischen Zirkeln waren u. a. auch Mitglied Luigi Priuli, Bischof von Vicenza, die Dichter Giangiorgio Trissino und Giovanni Bembo. Der Historiker Andrea Morosini schloß bald darauf diese Gruppen im „Ridotto mauroceno" zusammen, in ihm wurde die Kirche sehr scharf kritisiert, dabei jedoch nie die Grundlage eines positiven katholischen Glaubens verlassen. Der „Ridotto mauroceno" förderte ferner die reibungslose Aufnahme der Glaubensverfolgten aus anderen Staaten und ist auch für religiöse Mischehen eingetreten.

ad 8) Mit dem Hereinziehen von Michelangelos „Jüngstem Gericht" in Rom (Cappella Sistina) hoffte Veronese einen Ausweg zu finden. Der Vorsitzende ging jedoch nur sehr beschränkt darauf ein; er benützte vielmehr die Gelegenheit zu der bissigen Frage, ob Michelangelo in diesem Fresco auch derart anstößige Figuren angebracht habe. Veronese irrte bei der Behauptung, im Jüngsten Gericht des Michelangelo seien alle Gestalten nackt gemalt. In Wirklichkeit war Maria von Anfang an bekleidet, obwohl sie in den Skizzen und vermutlich auch noch bei der Aufzeichnung auf der Wand gleichfalls ohne Kleider war. Nach der Enthüllung des Gemäldes am 31. Oktober 1541 entrüstete sich nicht nur das päpstliche Rom über die puritanische Strenge der Auffassung und in erster Linie über die nackten Gestalten. Man sah es nur als gerecht an, wenn später Papst Paul IV. durch Daniele da Volterra die anstößigsten Nacktheiten mit Kleidungsstücken bedecken ließ. Da Paul IV. 1559 (und Daniele da Volterra 1566) starben, Veronese aber wahrscheinlich schon 1554, ein Jahr vor dem Regierungsantritt Paul IV., in Rom war (weder die Romreise, noch deren Datum stehen fest), sah der Venezianer das Jüngste Gericht noch vor den Übermalungen. Er hat auch mit keinem Wort sich darauf bezogen, erwähnte vorsichtshalber auch nichts von den scharfen Angriffen, denen das Spätwerk Michelangelos ausgesetzt war. Interessanterweise hat das venezianische Inquisitionsgericht auch keine Kritik an den nackten Figuren geübt, sondern im Gegenteil deren Geistigkeit betont und dies dann dazu benützt, um Veronese das Fehlen von Buffonerien vorzuhalten. Der Maler schloß dann seine Vernehmung mit dem rabulistischen Hinweis, die als „Buffoni" bezeichneten Figuren hätten sich ohnehin außerhalb des Ortes befunden, an dem sich der Herr aufhält. Die Richter fanden darauf keine Antwort, sondern ziemlich abrupt wurde die Verhandlung geschlossen.

Die politische und soziale Theorie bei Moses Heß

von Horst Lademacher

I

Karl Biedermann nannte 1846 in einem frühen Versuch, die sozialistischen Bestrebungen in Deutschland zu analysieren, Moses Heß den ersten, der „die Konsequenzen der deutschen Philosophie nach der Seite des Sozialismus hin mit Bewußtsein und Entschiedenheit" gezogen habe[1]. In der Tat begnügte sich Heß nicht mit der philosophischen Kritik der Junghegelianer, die in den preußischen Verhältnissen deutlich den Abstand zwischen idealistischem Anspruch und Wirklichkeit spürten. Er ging über den Kreis der Junghegelianer hinaus, wenn er die Philosophie Hegels in eine Philosophie der Tat umwandeln wollte, die sich nicht ein politisches, sondern ein soziales Ziel setzte. Die glückliche „Verbindung des Gedankens mit der Tat", die sich der junge Engels schon 1841 in einer Betrachtung über Ludwig Börne gewünscht hatte[2], war bei Heß vollzogen, noch ehe Marx die Verwirklichung der Philosophie in der Aufhebung des Proletariats forderte.

Seine Betrachtung der gesellschaftlichen Probleme führte Heß, den der Gesandte von Arnim 1843 als den fähigsten Kopf unter den deutschen kommunistischen Handwerkern in Paris bezeichnete, nun nicht nur in radikale Opposition zu den Konservativen, sondern auch in Gegensatz zu Marx und Engels, die sich nach anfänglicher Zusammenarbeit von Heß und seinem „wahren Sozialismus" distanzierten[3]. So schrieb Engels im Jahre 1845 spöttisch an Marx: „Heß ist wieder ungeheuer sanguinisch . . , der gute Kerl macht sich nur immer Illusionen"[4]. Blieb in jenen ersten Jahren der Begegnung des Moses Heß mit den beiden Freunden die Kritik noch wesentlich auf Äußerungen in Briefen beschränkt, so wandte sich das Kommunistische Manifest mit seinem einschneidenden Urteil über den „wahren Sozialismus" — und somit über „Heß und seine Jünger"[5] — schon an die Öffentlichkeit. In dem Wunsch, sich vom „Illu-

[1] Karl Biedermann, Sozialistische Bestrebungen in Deutschland, in: Unsere Gegenwart und Zukunft, hrsg. von Karl Biedermann, 1 (1864), S. 199.
[2] Vgl. Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen (1913), S. 9.
[3] Verf. bereitet in diesem Zusammenhang eine schon fortgeschrittene größere Arbeit zur Geschichte des deutschen Frühsozialismus vor.
[4] Karl Marx/Friedrich Engels, Briefwechsel I (1949), S. 18 ff.
[5] Das Kommunistische Manifest (1848), S. 20.

sionären" und Phantastischen in Heß, von dem „Gewand, gewirkt aus spekulativem Spinnweb, überstrickt mit schöngeistigen Redeblumen, durchtränkt von liebesschwülem Gemütstau" [6] zu trennen, fehlte es den beiden Verfassern dabei nicht an ironischen Worten. Die Trennung, die sich hier vollzog, wird man bei Marx als das Ergebnis eines gründlichen philosophischen und sozialökonomischen Studiums wie auch als Frucht zahlreicher Auseinandersetzungen im Geheimbund und Klub werten dürfen, wo Heß und mit ihm Weitling eine gewiß ebenso große Rolle spielten wie Marx und Engels. Aus jener Zeit der orientierenden Debatten, die nicht selten den Rahmen des Sachlichen sprengten, datieren auch Bezeichnungen wie „Kommunistenrabbi" oder „Kommunistenpapa", die sowohl Arnold Ruge [7] wie auch Friedrich Engels [8] für Moses Heß fanden. Gröbere Attribute dürfen hier unerwähnt bleiben.

Wie immer man zu dem zynischen Spott über die Person stehen mag, — der Umgangston hielt sich überhaupt selten im Rahmen des Konventionellen, — der Grund ist wohl ausschließlich im wissenschaftlichen Bereich zu suchen.

Nun ist nicht zu verkennen, daß Marx' Anspruch auf gültige Erkenntnis gegenüber einem Kreis eigentlich systemlosen sozialpolitischen Wollens nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die historiographische Nachwelt beeindruckt hat; unterzog man sich doch später kaum noch der historischen Erklärung einer wissenschaftlich diskreditierten Gruppe, die gerade in ihrer heterogenen Zusammensetzung manch reizvolles Bild bot [9].

---

[6] Marx/Engels, Briefwechsel I, S. 74 ff.

[7] Moses Heß, Briefwechsel, hrsg. von Edmund Silberner unter Mitwirkung von Werner Blumenberg (1959), S. 162, Anm. 4.

[8] Marx/Engels, Briefwechsel I, S. 39 ff.

[9] Die historische Heß-Kritik hat sich in reichlichem Maße an Marx' Urteil im Manifest orientiert. Schon Georg Adler spricht in seiner „Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland" (1885), S. 90 von dem System als „einer philosophiererischen — heute glücklicherweise unverdaulich erscheinenden Speise" und bezeugt im weiteren geringe Beschäftigung mit dem Problem. Ganz deutlich bis in die späteren Auflagen ist der Einfluß der Marxschen Manifest-Kritik in Mehrings „Geschichte der deutschen Sozialdemokratie" I (1919), S. 262 ff. spürbar, denn Mehring gibt nichts weiter als eine indirekte Version der entsprechenden Passus von Marx. Mehring hat aber versucht, einige Härten der Marxschen Kritik durch Betonung des guten Willens bei Heß abzuschwächen. Ungleich tiefer, der geschichtswissenschaftlichen Forschung aber ebensowenig förderlich ist die Arbeit von Georg Lukács, Moses Heß und die Probleme der idealistischen Dialektik, in: Archiv f. d. Gesch. des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 12 (1926), S. 105 ff. Die Studie mag man als das gründliche Bemühen, Heß im Verbande der idealistischen Dialektik zu sehen, anerkennen; es handelt sich hier aber mehr um Wissenschafts- als um historische Kritik, und geschichtliche Faktoren bleiben weit in den Hintergrund gerückt. Eher dem historischen Verständnis dienen David Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland (phil. Diss. Bern 1901)

Welches sind die formenden Elemente im Leben des Frühsozialisten Moses Heß gewesen? Der im Januar 1812 in Bonn geborene Heß war der Sohn eines jüdischen Zuckerfabrikanten, der sich bald nach der Geburt seines Sohnes in Köln eine Existenz gründete. Des jungen Moses nächste Umgebung war eine Welt des Handels und des kaufmännischen Erwerbs, auch ihm von vornherein für die Zukunft bestimmt. Trotz des umfassenden Charakters des Handelsverkehrs vermochte man den Weg aus der jüdischen Gemeinde heraus zum christgläubigen und andersblütigen Nachbarn nur selten zu finden[10]. Das Problem der gesellschaftlichen Einordnung der Juden mochte dabei christliche Motive enthalten, dann löste es sich mit dem Wechsel der Religion und vermied auch den rassischen Konflikt[11], oder es rührte prinzipiell an die gesellschaftliche Struktur, dann taten sich neue Probleme auf[12]. So heischte Adam Müller in seiner Identifizierung von Judentum und gesellschaftlicher Auflösung eine Stabilisierung der alten Ordnung, und Marx rief in seiner „Judenfrage" im Anschluß an Bruno Bauers religiöse Kritik nach einer Ordnung, die die Stufe überwand, die Müller noch gefürchtet hatte. „Die gesellschaftliche Emanzipation der Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum"[13], schrieb er 1844 und prophezeite mit der Aufhebung der bestehenden Erwerbsbedingungen innerhalb der bürgerlichen Gesell-

---

und Emil Hammacher, Zur „Würdigung" des „wahren" Sozialismus, in: Archiv f. d. Gesch. des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 1 (1911), S. 41 ff., in neuerer Zeit die Arbeiten von Auguste Cornu, Moses Heß et la gauche hégélienne (1934) und Erich Thier, Das Menschenbild des jungen Marx (1957), Kapitel II: Begegnung mit Moses Heß und dem jungen Friedrich Engels, S. 41 ff. Der Schwerpunkt der Arbeit des protestantischen Theologen Thier liegt mit der Interpretation der Arbeiten des jungen Marx auf der Begegnung zwischen Marx und Heß. Selbst wenn man die eschatologische Nuance der Thier'schen Deutung nur mit Vorbehalten anerkennen will, wird eine noch zu schreibende Biographie an dieser Studie nicht vorbeigehen können. Eine erste Biographie verfaßte der jüdische Arzt Theodor Zlocisti, Moses Heß, Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus, 1812—1875 (1921). Es ist deutlich, daß sich das Urteil des Zionisten Zlocisti über den Sozialisten und Zionisten Heß wesentlich unter dem Aspekt der besonderen zionistischen Tätigkeit des Moses Heß gebildet hat. Bei aller Feinsinnigkeit der psychologischen Deutung konnte Zlocisti der Gefahr des Einseitigen nicht entgehen. Jedoch darf die historische Forschung Heß' jüdische Herkunft nicht übergehen. Über Irma Goitein, Staat und Gesellschaft bei Moses Heß (1931) wird an anderer Stelle gehandelt.

[10] Auch staatsrechtlich hatten weder Napoleon und das Hardenbergsche Edikt noch die Bundesgesetzgebung den Juden etwas genützt.

[11] Vgl. dazu Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert 2 (1933), S. 248 f. Beispiele bieten F. J. Stahl und Ludwig Börne.

[12] Ebd. 1 (1929), S. 471. So rief der Staatstheoretiker Adam Müller aus: „Ritter und Bauernstand gehen unter und es gibt am Ende nur Kaufleute, Handwerker und Juden."

[13] Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Deutsch-Französische Jahrbücher, hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx (1844), S. 214.

schaft auch das Ende der jüdischen Sonderexistenz. Er wies dabei auf die Verbindung von Kapital — jüdischem Kapital — und der Feudalmacht hin, die der getaufte Ludwig Börne schon 1819 in seinem Artikel „Für die Juden" gesehen hatte[14].

Weigerte man sich auch einerseits, Juden als gleichberechtigte Bürger anzuerkennen, so konnte man andrerseits die kulturelle Sonderexistenz der Juden nicht verhindern, ja, die politische Haltung der Umwelt mußte ihren Zusammenschluß noch fördern. Eine Gruppe von Juden war sich völlig der Rolle des Judentums in seinem Ausgeschlossensein aus der bürgerlichen Gesellschaft bewußt. Zu dieser Gruppe zählte wohl Moses Heß, dem jedoch in seiner etwas übersteigerten Empfindsamkeit nicht entging, wo die Fehler der Juden lagen und wie wenig fruchtbar ein Verharren im „Erwählungsgedanken" sein mußte, und der hieraus für sich eigene Folgerungen zu ziehen wußte.

Heß hat sich 1862, als er „Rom und Jerusalem" schrieb, rückschauend über sein Bewußtsein und den eigenständigen Charakter des jüdischen Volkes geäußert. Daß er sich in der Tat als 18jähriger dem Judentum verbunden fühlte, geht aus den frühen Briefen an seine Jugendfreunde Leopold Zuntz und M. Levy hervor, in denen er — die Sprüche des Talmud zitierend und gutheißend — sogar direkt sagte, daß er ein „frommer Jude" sei[15]. Aber schon in den Jahren 1835 und 1836 schrieb er Gedanken nieder, die deutlich zeigen, wie sehr er das Judentum als einen Anachronismus zu empfinden begann. Er betrachtete das Judentum im historischen Verbande und ordnete es in einen erkennbaren, auf ein Ziel hinführenden Weg der Geschichte ein; und gerade dieser erkennbare Weg war es, der ihn seine Schlußfolgerungen auch für das Judentum ziehen ließ[16]. Der geschichtliche Sinn des Judentums war ihm insofern geschwunden, als es vom Christentum als einer höheren Stufe abgelöst war und mit dem Untergang der Nation seine Form verloren hatte[17]. Der Eintritt des Christentums in die Geschichte — das reformierte Christentum bildete ihm recht eigentlich erst den Anfang — bedeutete ihm einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur politisch-religiösen Universalität. Dieser Weg stellte gleichermaßen Forderungen an die Politik. Und hier fügte Heß der kirchlichen Reformation des 16. Jahrhunderts die

---

[14] Ludwig Börne, Für die Juden. GW II (1862), S. 53 f.
[15] Heß, Briefwechsel, S. 18 ff. und 45 ff.
[16] Tagebuch 1835, Heft II fol. 33v. Heß-Nachlaß B 1. Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam (im weiteren IISG genannt). Verf. konnte ungedruckte Materialien aus dem Heß-Nachlaß heranziehen, der früher im Sozialdemokratischen Parteiarchiv gelegen hat. Über die Bestände des Nachlasses s. Edmund Silberner, The works of Moses Hess (1958).
[17] Ebd. Heft IV fol. 81v.

politische des 18. Jahrhunderts — die Aufklärung — hinzu. Christentum und Aufklärung! Der auf Gerechtigkeit bauende „vernünftige" Staat mußte den einer auf „unbegrenzter Liebe" fußenden Weltreligion entsprechenden Weg finden. Kosmopolitismus und Primat der Vernunft waren bei ihm deutlich spürbar, und es fiel ihm leicht, von hier ausgehend, im Sinne des „freien Fortschritts" zugleich die konkreten Forderungen im Staatsleben zu stellen, zu denen als Krönung die politische Emanzipation der Juden gehörte. So schrieb er in sein Tagebuch: „Seitdem der Staat sich nicht mehr als Separatstaat betrachtet, sondern nach einer hohen Einheit strebt, gibt's auch für ihn keine Abstammung mehr. Ständeabsonderung, Zunftwesen, Feudalsystem haben aufgehört, und wenn der Staat seine Grundlagen kennt, darf er auch den Juden, der in ihm lebt, nicht im nationalen Sinn separieren. Es ist überflüssig aufzuweisen, daß auch hier, wie in der Religion, der Jude mit der Zeit fortgeschritten ist" [18].

Heß forderte also die politische Emanzipation der Juden, doch geschah dies weniger, um der jüdischen Volksgruppe Anerkennung zu verschaffen, als vielmehr um seinem geschichtlichen Denken Genüge zu tun, in dem jüdische Sonderexistenz keinen Platz finden konnte. Die politische Emanzipation als Ausdruck endgeschichtlicher Forderung scheint hier das wesentliche Moment zu sein, und es ist darüber hinaus deutlich, wie wenig Heß zunächst noch in sozialökonomischen Kategorien dachte, wiewohl er in seinem zwei Jahre später erschienenen Erstlingswerk „Die Heilige Geschichte der Menschheit" (1837) durchaus über die Beziehungen von Wirtschaft und Gesellschaft zu schreiben wußte.

Die Vermutung liegt nahe, daß Heß, im Spannungsfeld zwischen Judentum und bürgerlicher Gesellschaft lebend, den Vorzug der frühzeitigen Erkenntnis gesellschaftlicher Mängel hatte. Welche Ursachen er solchen Mängeln unterlegte, mag hier zunächst außer acht bleiben. In dem Wunsche, gesellschaftliche Antagonismen aufzuheben, die der geschichtlichen Notwendigkeit im Wege standen, mußte die Analyse besonders scharf ausfallen. Heß, vom Anachronismus des jüdischen Auserwählungsgedankens überzeugt, stand an der Schwelle der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, nicht um ihren Geist zu rezipieren, sondern um sie einer scharfen Kritik zu unterziehen. Er verhielt sich der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber ablehnend, machte sie aber zugleich zu seinem eigentlichen Arbeitsgebiet, und man stößt hier auf ein erstes wesentliches Charaktermerkmal: seine unversöhnliche Haltung gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft, eine Haltung, die er bis in die letzten Jahre seines Lebens — wenn auch

---

[18] Tagebuch 1835, Heft I fol. 30v. Die Orthographie wurde hier modernisiert.

dann schon resignierend — wahrte und die weniger von bitterem Haß als vom Blick auf einen notwendigen Umsturz der alten Ordnung bestimmt war[19].

II

Man wird die Tagebücher der Jahre 1835 und 1836 als eine wichtige Quelle für die Gedankenwelt des jungen Heß werten können, aber noch vor diese Zeit zurückgreifen müssen, will man ein richtiges Entwicklungsbild bekommen. Die ersten Versuche, sich im gesellschaftlichem Verbande zu orientieren, stellte bereits der 17jährige Heß an. Sie waren noch völlig ich-bezogen und wohl auch von einigen persönlichen Erlebnissen her zu verstehen, besonders dort, wo es ihm um das Verhältnis von Moral und Leidenschaft ging[20]. Aber neben der erstaunlichen Tiefe der Betrachtung überrascht doch in einem Brief an Leopold Zuntz, an einen Unbekannten sowie an M. Levy, wie viele der Grundgedanken, die beim späteren Heß ständig wiederkehren, hier schon auftauchen.

Eine Vielzahl von Quellen hat Heß bei seinen Betrachtungen herangezogen und zu verarbeiten versucht, um sich über seine gesellschaftliche Bezogenheit klar zu werden. Völlig mit der Weltordnung zufrieden zu sein[21], in die er sich gestellt sah, bezeugte er in diesen Briefen. Die optimistische Erkenntnis von einer in der Welt wirkenden höchsten Vernunft und Gerechtigkeit, welche ihm identisch war mit höchster Güte[22], gab ihm die Grundlage zu dieser Zufriedenheit. Er glaubte an den Rousseauschen Menschen, dem in der Gesellschaft die Möglichkeit geboten wurde, seinem „Kunstfleiße", seiner „Wißbegierde", seinem „Schöpfergeiste"[23] freien Lauf zu lassen. Weil der Mensch nun darüber hinaus ein vernünftig-harmonisches Wesen ist und höchste Vernunft und Gerechtigkeit regieren, wird auch das zwangsläufige gesellschaftliche Zusammenleben nicht — wie der Sophist vom Philosophen im Gespräch belehrt wird[24] — als Zwang empfunden. Vernunft bedeutet ihm zugleich Maßhalten. Nicht in den Extremen, sondern „in der Mitte" lag ihm die Wahrheit, die aber nur der

---

[19] Über Heß' Verhältnis zum Judentum neuerdings ausführlicher Edmund Silberner, Der junge Moses Heß im Lichte bisher unerschlossener Quellen, in: International Review of Social History III, 1 (1958), S. 65 f.
[20] Heß, Briefwechsel, S. 18 ff. (Mai 1829).
[21] Ebd., S. 23 ff. (Februar 1830).
[22] Ebd.
[23] Ebd., S. 35 ff. (November 1830).
[24] S. o. Anm. 20.

im Herzen Wahrheitsliebende finden konnte[25]. Daß er an einer anderen Stelle — die einzige Stelle aus jenen Reifejahren übrigens, an der er sich politisch im eigentlichen Sinne äußert — dem „juste milieu", der konstitutionellen Monarchie das Wort redete, mag im Hinblick auf den späteren revolutionären Heß zwar erstaunen, ist aber doch verständlich, wenn man weiß, daß Heß in jenen Jahren mit dem konkreten gesellschaftlichen und politischen Problemen noch nicht in Berührung gekommen ist. Zeugnisse darüber liegen jedenfalls nicht vor.

Heß suchte die Begegnung mit der Umwelt zunächst noch nicht in der Analyse der sozialökonomischen Struktur. Sein Blick war Problemen zugewandt, deren Lösung ihm auf dem Wege der Deduktion möglich schien. Heß, der aufgeklärte Schüler Spinozas, stützte sich auf die Vernunft und gesellte ihr „Güte und Gerechtigkeit" zu. Beides waren ihm Offenbarungen des Göttlichen[26]. Die Frage nach jenem aber war ihm dringlich, und er beantwortete sie nach manchen Auseinandersetzungen mit Leopold Zuntz. In welcher Hinsicht er sich von seinem Vetter unterschied, wußte er zu umreißen. Er schrieb: Jener stelle sich Gott „als bewußtvoll und frei" vor, „während ich mir ihn als bewußtlos und notwendig vorstelle"[27]. Wir kennen inzwischen Heß' optimistischen Entwicklungsglauben und verstehen, daß in weiteren Tagebuchnotizen das Göttliche als sich selbst entwickelndes Prinzip des Sittengesetzes in den historischen Ablauf gestellt wird. Daß es hier in der Tat um nichts anderes als das Prinzip des Sittengesetzes geht, bezeugte Heß, wenn er, sich von Fichte bestätigt sehend, niederschrieb: „In seinen Vorlesungen über Gott stellt er (Fichte) nämlich den Glauben an Ihn so auf, daß es klar wird, wie nur d e r Glaube ein e c h t e r, der Sittlichkeit förderlicher sei, welcher sich bloß in Gott das Prinzip denkt, wodurch unser Streben nach Vollkommenheit m ö g l i c h wird, das Prinzip, das Leben und nur Leben in Ewigkeit schafft..."[28]. Das Göttliche als bewußtlos-notwendiges, das impliziert nicht nur Heß' Pantheismus, zu dem sich Leopold Zuntz nicht sogleich bekehren konnte[29], sondern machte deutlich, wo er die Schwerpunkte des Christentums gelegt wissen wollte. Das Prinzip zu verwirklichen, war ihm Anreiz zu sittlichem Handeln — zur Tat. Heß hat sich auch später als Atheist an dieses Prinzip halten können.

Die philosophisch-theologische Betrachtungsweise des „aufgeklärten" jungen Heß hat in späteren Jahren viel konkreteren gesellschaftspoli-

---

[25] H e ß, Briefwechsel, S. 33 ff. (Juli 1830).
[26] Tagebuch 1835, Heft III fol. 65.
[27] Ebd. fol. 63.
[28] Ebd. Ähnlich dann auch noch fol. 64 f.
[29] H e ß schrieb ebd. fol. 65v: „Zuntz kann sich der Idee des Pantheismus noch nicht hingeben; er hat aber keine klaren Gründe anzugeben".

tischen Überlegungen Raum geben müssen. Wir haben hier jene frühen theoretischen Erwägungen bei dem Sozialisten Heß erwähnt, weil in seinen Gedanken von „Gerechtigkeit und Güte" als wirkendem Prinzip zugleich auch der tiefere Grund zu seiner Beschäftigung mit sozialen Fragen gesehen werden kann; war doch jenes so optimistisch verstandene Prinzip letzten Endes nichts anderes als eine Sollens-Norm gesellschaftlichen Seins. Die Ähnlichkeit des Beweggrundes bei dem französischen Priester Lamennais liegt hier auf der Hand. Heß' Radikalismus der 40er Jahre ist nur geeignet, jene Quelle Heßschen Denkens und Handelns erneut zu bestätigen.

III

Wann und unter welchem Einfluß sich der junge Heß zum erstenmal um sozialpolitische Strukturfragen bemüht hat, läßt sich aus den vorliegenden Quellen nur schwer erschließen. Die Tagebücher bieten einige Anhaltspunkte. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist ihr bevorzugtes Thema. Für Heß war die Einordnung des Einzelnen in die Gesellschaft notwendig, denn sie machte recht eigentlich erst sein Wesen aus [30]. Aber solche Einordnung verlangte auch eine bestimmte gesellschaftliche Struktur, und hier kam Heß mit der ersten konkreten Forderung: Aufhebung der Erblichkeit. So schrieb er: „Am Abend ging ich mit Herrmann auf und ab und teilte ihm meine Idee über eine bessere gesellschaftliche Ordnung, als die unsre ist, namentlich was ich von der Nichterblichkeit halte, mit" [31]. Heß stützte sich hier auf Rousseau und sah im Prinzip der Erblichkeit ein wesentliches Übel gesellschaftlichen Zusammenlebens. Zu diesem Punkte hat er sich im Laufe des Jahres 1835 noch mehrmals geäußert. Erblichkeit klassifizierte er als „Aristokratengift", wobei er nicht die Adelsaristokratie, „sonder hauptsächlich die Geldaristokratie" [32] meinte. Hier lehnte sich Heß gegen arbeitsloses Einkommen und das ihm zugrundeliegende historische Recht auf, und er wies darüber hinaus ganz deutlich auf die Beziehung von Gesellschaftsstruktur und Regierungspolitik hin, wie sie sich in der Gesetzgebung ausdrückte. Der Klassenstaatsgedanke war hier schon angelegt, wenn auch noch nicht so klar ausgedrückt wie später bei Marx [33].

---

[30] Tagebuch 1935, Heft II fol. 41.
[31] Ebd. fol. 38.
[32] Ebd. Heft V fol. 102.
[33] Ebd. fol. 103: „Solange das Gesetz die Erblichkeit nicht aufhebt, wird es sie berücksichtigen müssen. Es wird die Freiheit beschränken, Aristokratenkammern schaffen müssen".

Daß Heß sich mit der Französischen Revolution beschäftigte, überrascht nicht. Er hat dies in den Jahren 1835/36 sehr intensiv getan und nach Ursache und Wirkung der Revolution gefragt. Etwa in den Monaten Juni — Juli 1835 fiel ihm Viktor Hugos „Skizze über Mirabeau" in die Hände, aus welcher Arbeit er seitenlang exzerpierte. In seinem Kommentar begriff er den Gedanken der Revolution schon in seinen künftigen Auswirkungen und sah in ihr vor allem ein die Geschichte fortbringendes Element. Heß schloß sich Hugo an, der die Revolution als ein „Buch für alle sozialen Theorien" bestimmte, ging aber über ihn hinaus, wenn er sagte, daß das Buch noch nicht vollgeschrieben sein könne und bald die Geldaristokratie von sich reden machen werde[34].

Sein Wunsch, sich selbst als Individuum in der Gesellschaft zu orientieren, seine moralische Grundhaltung und das Studium einer recht umfassenden Literatur bieten natürlich nur wenig Anhaltspunkte, Anfänge und Form seines sozialökonomischen Wirkens zu erklären. Aber seine Begegnung mit dem rheinischen Frühliberalismus — mit seinen politischen Anhängern sowie mit den schon die gesellschaftlichen Mängel erkennenden Gegnern — wird ein formendes Element für seine weitere Entwicklung gewesen sein. Gerade die Rheinlande boten in jenen Jahren sozialökonomisch ein Bild, das von dem des übrigen Teils Preußens und auch von dem der übrigen deutschen Länder verschieden war. Vor allem konnte die industrielle Struktur in einem Vergleich mit den englischen Verhältnissen durchaus bestehen. Die Stadt Köln, in der sich Moses Heß bis in die ersten 40er Jahre hinein fast durchweg aufhielt, galt in jenen Jahren als das Zentrum der rheinischen frühliberalen Bewegung. Die günstige Lage ermöglichte, daß sich hier manches an politischen und literarischen Neuigkeiten sammelte, was aus Westeuropa und Nordamerika kam[35].

Aber wie immer auch die Quellen gewesen sein mögen, die das deutsche liberale Denken nachhaltig beeinflußten, — sie waren gewiß mannigfaltiger Art — die Gedanken erhielten einen weitgehend preußischen Charakter, wie es Gustav Mevissen kundtat, dem Heß mehrmals begegnete (Rheinische Zeitung)[36]. Und in einer Zeit, in der sich Heß noch mit seiner eigenen Person beschäftigte, verschlossen die in seiner unmittelbaren Umgebung lebenden liberalen Führer durchaus nicht die Augen vor den auftauchenden sozialpolitischen Problemen. So schrieb Hanse-

---

[34] Tagebuch 1835, Heft IV fol. 89 ff. Heß hat in jenen Monaten auch Friedrich v. Raumers „Briefe aus Paris" gelesen.
[35] Vgl. dazu Josef Hansen, Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung I (1919), S. 330.
[36] Vgl. ebd. S. 51.

mann in seiner Denkschrift vom Dezember 1830 über Preußens Lage und Politik: „Die erste Gefahr ist Aufstand der geringen Volksklasse. Unverkennbar ist diese fast allgemein von einem Geiste der Aufregung gegen gesetzliche Ordnung ergriffen, der seinen Ursprung teils in dem Hange zu einer besseren, nicht mit dem Verdienste in Verhältnis stehenden Lebensweise, teils in dem Umstande haben mag, daß durch die Fortschritte der Industrie die Teilung der Arbeit zunimmt und eben hierdurch die Industrie immer mehr Ausdehnung erhält — beides Verhältnisse, durch welche die Zahl derjenigen Menschen vermehrt wird, deren Broterwerb nur auf den Verdienst des Tages angewiesen ist“ [37]. Hier war in nüchterner Betrachtung die gesamte Problematik in ihrer Ursache aufgedeckt. Aber neben dem konkreten Hinweis auf die Folgen der industriellen Entwicklung und der fortschreitenden Arbeitsteilung fehlte hier zugleich nicht die Kritik an der Unzufriedenheit der „geringeren Volksklasse“. Liberales Denken verband sich mit dem Ruf nach gesetzlicher Ordnung, wenn der „Hang nach dem besseren Leben“ getadelt wurde. Nicht in erster Linie der Wunsch, den sozialen Unterbau zu ändern, sondern Ordnungsdenken bestimmte das liberale Urteil. Und auf der Grundlage solchen Denkens war man nur allzu leicht geneigt, die in sozialistische Bestrebungen mündenden Forderungen als eine „Magenfrage“ abzutun, wie es Moses Heß im Jahre 1850 bei Verhandlungen mit dem Verlag Hoffmann & Campe erlebte, als man ihm aus Hamburg schrieb: „...hier ist jeder seines eigenen Glückes Schmied! Die Faulpelze, die Verschwender, die genießen, aber lieber nicht arbeiten mögen, für solche mag eine andere Ordnung der Dinge lockend sein. Der Hamster lehrt es, in guter Zeit zu sparen, damit man in knappen Tagen was zu leben hat“ [38].

Jener Erwerbsoptimismus, der sich in dieser Form noch bis in die nationalliberale Zeit erhalten hat und sich im Grunde im Verein mit dem Konservatismus nur auf polizeilichem Wege mit dem Sozialismus beschäftigte, zeugt von den Schwierigkeiten des Bodens, den Heß zu pflügen gedachte. Es mußte ihn in besonderem Maße treffen, da er weit davon entfernt war, in der sozialistischen Theorie — in seiner Theorie — eine Magen-Ideologie zu sehen oder Sozialismus überhaupt als ökonomischen Klassenegoismus zu definieren. Heß' Auseinandersetzung mit Lorenz von Stein, auf die wir noch zurückkommen werden, macht das deutlich.

---

[37] Hansen, Rheinische Briefe und Akten I, S. 12.
[38] Heß, Briefwechsel, S. 265 ff.

IV

Daß Heß' harmonisches Ordnungsbild mit dem Blick auf die soziale Wirklichkeit in Unordnung geraten ist, läßt sich schon für die letzten 30er Jahre nicht mehr übersehen. Das grobe Verständnis des sozialen Lebens im liberalen Denken und die bei allem politischen Schwung dennoch wirksame Orientierung an Hegel zog den an Spinoza geschulten Heß nicht an. Man fühlt bei ihm das Bedürfnis, sich anderen in seiner Bedrängnis mitteilen zu müssen. Die vielen Briefe in den ersten 40er Jahren an Berthold Auerbach legen davon Zeugnis ab, und die Fülle seiner Gedanken legte er in der „Europäischen Triarchie" nieder; das Buch sollte — und das mag bezeichnend sein — ursprünglich den Titel „Europäische Wiedergeburt" erhalten[39].

Wie er in jener Zeit Gelegenheit hatte, auf der einen Seite die Gedankenwelt der Liberalen im Verkehr mit Gustav Mevissen und auch mit dem Süddeutschen Auerbach kennenzulernen, so traf er auf der anderen Seite mit dem jungen Marx zusammen, der gerade in Jena promoviert war. Heß fand in einem Brief an Berthold Auerbach begeisterte Worte über diese Begegnung, die — obwohl allgemein bekannt — hier noch einmal zitiert sein mögen: „Es ist dies eine Erscheinung, die auf mich, obgleich ich gerade in demselben Felde mich bewege, einen imposanten Eindruck machte; kurz, Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten vielleicht den einzigen jetzt lebenden eigentlichen Philosophen kennenzulernen, der nächstens, wo er öffentlich auftreten wird (in Schriften sowohl als auf dem Katheder) die Augen Deutschlands auf sich ziehen wird. Er geht, sowohl seiner Tendenz als seiner philosophischen Geistesbildung nach, nicht nur über Strauß, sondern auch über Feuerbach hinaus, und letztres will viel heißen.. Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann... der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen will; er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt, ich sage vereinigt, nicht zusammengeschmissen — so hast Du Dr. Marx"[40]. Man wird in diesem Brief an Berthold Auerbach mehr als einen Panegyrikus auf Karl Marx sehen dürfen. In ihm ist auch der ganze Heß jener Jahre enthalten. Die umfassende Literaturkenntnis, die hier Marx zugeschrieben wird, gilt auch für ihn, wobei über den Grad

---

[39] Heß, Briefwechsel, S. 60 f. „Ich werde", so schrieb er, „ein Thema behandeln, das dreierlei umfaßt: Religion, Sitten und Gesetze". Und zwar sollten diese drei Punkte im gesellschaftlichen Zusammenhang behandelt werden.
[40] Ebd. S. 79 f. Vom 2. Sept. 1841.

der Verarbeitung natürlich hier noch nichts gesagt ist[41]. Aus der Bewunderung für Marx sprach bei Heß zugleich der Wunsch nach eigener Orientierung, der Wille, die aus der Kenntnis der Literatur und der konkreten Zustände entstandenen Unruhe auf einem neuen — aber immer endbestimmten — Weg einzudämmen. Heß stand mitten unter den Junghegelianern, aber ebensowenig wie Marx blieb er bei ihrer Kritik stehen. Noch vor Marx sogar hat er neue Wege zu weisen versucht. Wohl sprach er von der „Notwendigkeit" der Entwicklung, auffälliger ist aber der sanguinische Optimismus eines aus einem reichen Gefühlsleben geborenen Tatwillens, der als das wesentliche Element der Heßschen Theorie bezeichnet werden kann. Gewiß ist die Begegnung mit Marx wichtig für seine theoretische Entwicklung gewesen; aber selbst wenn man weiß, daß Heß versucht hat, sich Karl Marx in der Theorie zu nähern, wird man den Einfluß von Marx letztlich auf die Freude an der Mitarbeit zur Lösung der sozialen Frage beschränkt sehen müssen. Heß konnte in einigen Punkten sogar Prioritätsrechte geltend machen. Der Pfad des „Apostels" ließ sich aber nur mühsam mit dem Weg des Analytikers vereinen.

Hatte es noch im Jahre 1830 bei Heß „Juste-Milieu" und „Harmonie der Zufriedenheit" geheißen in einer egozentrischen Betrachtungsweise, so lautete der Ruf nunmehr: „Europäische Wiedergeburt", die sich in einer „sozialen Revolution" vollziehen müßte[42]. Schon in seiner „Heiligen Geschichte der Menschheit" hatte Heß den Gedanken von der „sozialen Gleichheit", dem Sozialismus, geäußert — ein Gedanke, der zu jener Zeit in der deutschen philosophischen und politischen Literatur kaum in solcher Deutlichkeit publiziert worden war. Börnes und seiner Zeitgenossen Rufe gipfelten in der Forderung nach politischer Freiheit. Der Begriff vom Sozialen mochte wohl vorhanden sein, hielt sich aber hinter dem diskussionsreifen Begriff des Liberalpolitischen verborgen. Der Zusammenhang zwischen liberaler Bewegung und Geburt des vierten Standes wurde nicht immer verstanden. Heß blieb im deutschen Bereich die neue Sicht vorbehalten: Zuerst in der „Heiligen Geschichte", dann in der „Europäischen Triarchie". Und hier mag noch weniger die frühe Erkenntnis einer sich anbahnenden neuen Entwicklung als vielmehr der schon umfassende Versuch einer Verquickung kultureller und gesellschaftlicher Entwicklungsstufen erstaunen, indem der notwendig internationale Cha-

[41] Heß war ein ausgesprochener Autodidakt, der in seinen Tagebüchern manche Notiz über seine Lerngebiete niederschrieb. Vgl. Tagebuch 1835 Heft II fol. 36.
[42] Diese Gedanken entwickelte er inmitten einer intensiven Beschäftigung mit Spinoza, wie die Briefe an Auerbach ausweisen. Auerbach selbst war ein guter Kenner des Philosophen.

rakter einer Neuerung hervorgehoben wurde. So schrieb Heß in einer kurzen Charakteristik seines Buches an Auerbach: „Es behandelt mein soziales Thema, das nun in England, wie Du aus den Zeitungen erfahren haben wirst, an der Tagesordnung ist, so daß vorauszusehen steht, was ich schon in meiner ‚heiligen Geschichte' angedeutet habe, daß unser Jahrhundert eine Revolution vorbereitet, die noch umfassender, tiefgreifender und folgensreicher sein wird, als die, welche das vorige zutage gefördert hat. England scheint der Boden zu sein, wo die soziale Revolution zum Ausbruch kommen wird, wie Frankreich der Boden war, auf dem sie vermittelt, und Deutschland jener, wo der Grund dazu gelegt worden" [43].

Deutschland bot den philosophischen Teil in dieser Trias, und zwar nicht die Philosophie, wie sie sich im gegenwärtigen Stadium präsentierte, sondern mehr in ihren Möglichkeiten der Fortführung und Rechtfertigung, gedacht als logische Entwicklung aus Hegel im Sinne der Junghegelianer und verquickt mit Gedanken von Cieszkowski und einem Rückgriff auf Fichte als Grundlage eines zielbewußten Tatwillens. Einer solchen Tat lieferte Frankreich das Vorbild der Französischen Revolution. Aber so wie es gestellt war, mußte das Vorbild auch in seinen Ergebnissen überwunden werden. „Die Herrschaft des Tiers Etat, mit anderen Worten das Juste Milieu, war das Ziel der französischen Revolution, und wenn uns jetzt dieses Ziel theoretisch nicht mehr befriedigt, so beweist dies eben, daß das 19. Jahrhundert prinzipiell schon weiter gegangen ist als das 18." [44]. Das schrieb Heß im Jahre 1842 gleichsam in einer nachträglichen Interpretation in der „Rheinischen Zeitung", und gemeint war nicht nur eine Überwindung der am Ausgange des 18. Jahrhunderts geschaffenen Staatsform, sonder zugleich eine Erneuerung des „vernunftgeläuterten" emanzipierten Individuums, das — der feudalen Ketten ledig — sich als „besonderes", weniger aber als ein „allgemeines" Wesen empfand.

Der Blick des Moses Heß auf den in der Französischen Revolution „befreiten" Menschen fiel auch auf die Folgen dieser Emanzipation in ihrem sozialpolitischen Bereich, wie sie sich besonders in England zeigten. Hier sah Heß den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie entwickelt, und er machte die Entdeckung, „daß es noch im 19. Jahrhundert Heloten gibt" [45].

---

[43] S. o. Anm. 39.
[44] Moses Heß, Sozialistische Aufsätze 1841—1847, hrsg. von Th. Zlocisti (1921). Hieraus: Die politischen Parteien in Deutschland, S. 32.
[45] Ebd., S. 33 f.

Es scheint, als ob bei Heß' Versuch, „die ganze Organisation oder vielmehr Desorganisation unseres sozialen Lebens" zu reformieren[46] — unbeschadet aller deutlich ausgesprochenen geistesgeschichtlichen Betrachtung — gerade seinem Blick nach dem sozialpolitischen Boden Englands besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden müßte. Die ganz konkrete sozialökonomische Struktur hat für Heß die primäre Rolle im geschichtlichen Prozeß gespielt — anders jedoch, als sie bei Marx verstanden wurde.

Schon in der „Heiligen Geschichte" vermittelte Heß ein Wirtschaftsbild, in dem der zwangsläufige und autonome ökonomische Prozeß einen wichtigen Platz einnahm. Heß konzipierte eine Art Konzentrations-, Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie, die sich ihm aus der Entwicklung der auf Privateigentum und freier Konkurrenz aufgebauten Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur ergeben mußten. Das Wachstum der Industrie förderte für ihn auf der einen Seite die Verarmung der Massen und auf der anderen den Reichtum der Kapitalisten, wie es darüber hinaus den Untergang des Kleinbetriebes und den Verfall des Mittelstandes verursachte. Für ihn war der Kapitalismus nur imstande, Elend zu verbreiten. „In einer Zeit", so schrieb er, „... wo der beschränkte Innungs- und Gliederungszwang den unbeschränkten Aktienunternehmungen, wo jeder Zwischenhandel wie jedes Handwerk dem Großhandel und der Industrie weichen, in einer Zeit, so sagen wir, wo freier Handel und Gewerbefleiß endlich jede individuelle Tätigkeit in einen ungeheuren Universalrachen verschlingt, muß der Mittelstand notwendig immer mehr schwinden, als sich die ungleiche Verteilung der Güter nicht stets von selbst wieder ausgleicht"[47]. Hier ist das Kommunistische Manifest in seinen Grundzügen angelegt.

Auf der Suche nach dem Weg der Geschichte der Menschheit war für Heß der Eintritt in die Gesellschaft, „in die äußere Geschichte", schon überraschend früh mit der Erkenntnis wirtschaftlicher Gesetzmäßigkeiten verbunden, ja, mehr noch: Das deutliche Wissen um die sozialpolitischen Zustände in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien löste auf einmal das Band, das ihm bisher „äußere" und „innere", geistige Geschichte der Menschheit verbunden haben sollte. Die Betrachtung der gesamten Menschheit als „ein innig gebundenes Ganzes, als ein Individuum", begann nunmehr einer neuen, soziologischen Grundlage zu weichen[48].

---

[46] Die politischen Parteien in Deutschland, S. 33 f.
[47] Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas (1837), S. 304 f.
[48] Vgl. hierzu Zlocisti, Moses Heß, S. 34.

Daß er in der „Heiligen Geschichte" sozialpolitische Mißstände und ökonomische Gesetzlichkeit[49] neben der Menschheit als harmonischem Ganzen zu erwähnen vermochte, ist durchaus noch als Glaube an die Existenz des Göttlichen und seiner notwendigen Versöhnung mit dem Geschichtlichen, dem Äußerlichen, zu werten. Wenn man dabei weiß, daß Heß das Göttliche mit dem Prinzip des Sittlichen identifizierte, dann wird deutlich, in welchem Maße der Gedanke der göttlichen Harmonie Sollens-Normen barg, die ihrerseits sehr wohl sozialökonomische Betrachtungen begleiten konnten. Das Prinzip des Sittlichen wurde zum Prinzip sittlichen Sollens, welches zum „Sichselbstbewußtwerden" des Menschen führen mußte. Hatte sich jedoch bei Heß in den früheren Jahren dieses „Sichselbstbewußtwerden", die Selbstverwirklichung, allein auf dem Wege der Deduktion vollzogen, so nahm es nunmehr im Bereich der sozialen Frage eine neue Form an. Die freie Geistestat fand ihre Ergänzung in der sozialen Tat; zugleich war eine Klassenposition angewiesen, die sich mit dem Proletariat identifizierte. Daß für Heß dabei die Klassenposition nicht Klassenegoismus bedeutete, wird unten noch gezeigt werden können.

Erkennt man diese Grundlage im Denken von Moses Heß, so wird deutlich, daß ihm alle Philosophie als Interpretation der Welt durchaus konsequent eine zweitrangige Rolle spielen mußte, als Grundlage einer Anthropologie jedoch eine besondere Bedeutung gewinnen konnte. Darum scheint es auch völlig irrelevant, ob Heß an der Philosophie des Idealismus gemessen werden soll, wie es Georg Lukács getan hat. Viel wichtiger dagegen ist es, den anthropologischen Charakter der Heßschen Anschauungen zu betonen. Heß hat während seines ganzen Wirkens seine spinozistische Abkunft nicht verleugnen können. Er hat sie auch nicht verleugnen wollen[50].

Die Diskrepanz des spinozistischen Ausgangspunktes mit den konkreten Verhältnissen der Umwelt schuf den Boden für eine „Sein-Sollens-Theorie", die aus zahlreichen Quellen schöpfte. Seine „Philosophie der Tat", die mit „Anthropologie der Tat" wohl deutlicher gekennzeichnet worden wäre, bildete dabei Ausgang und Ende seiner Gedanken. Noch ehe er seinen gleichnamigen Aufsatz in den „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" veröffentlichte (1843), hatte er die grundlegenden Gedanken

---

[49] In den späten 30er Jahren schrieb Heß manche Notizen über die ökonomische Entwicklung Amerikas und die Maßnahmen des Präsidenten Andrew Jackson nieder. „Die Bildung der Geldaristokratie in Amerika" B 110 Heß-Nachlaß, IISG Amsterdam.

[50] Vgl. dazu auch Karl Mielcke, Deutscher Frühsozialismus. Gesellschaft und Geschichte in den Schriften von Weitling und Heß (1931), S. 119.

bereits in der „Europäischen Triarchie" konzipiert, wo er sich vornehmlich an Hegel stieß und an August von Cieszkowski anschloß. Die Frage, die er hier mit Cieszkowski stellte, lautete: „Wenn es also in der Möglichkeit der Vernunft liegt, das Wesen Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit zu erfassen, warum sollte das Wesen der Zukunft aus dieser Möglichkeit ausgeschlossen bleiben?" [51] Seine Antwort war zugleich eine geschichtsphilosophische Konstruktion, wenn er sagte: „Zur Erkenntnis der Geschichte gehört wesentlich dieses: aus der Vergangenheit und Gegenwart, aus einem Gewesenen und Daseienden, aus diesen beiden bekannten Größen eine unbekannte Dritte, die Zukunft, das Werdende zu folgern. So gestellt, ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie eine ihrer selbst würdige, und mit der Lösung dieser Aufgabe wird die Philosophie der Geschichte Philosophie der Tat..." [52]. In seinen weiteren Erörterungen ging Heß schon über die Kritik der Junghegelianer hinaus — sein sanguinisches Temperament duldete keinen Stillstand, — jedoch mußte man, gerade bei einem Schritt in den sozialen Bereich, konkrete Ausgestaltungen des Gedankens vermissen. Heß selbst scheint das Mangelhafte an der „Europäischen Triarchie" gefühlt zu haben, wenn er schon 1841 an Berthold Auerbach schreiben konnte: „Nun hab' ich mit meiner gedruckten Schrift abgeschlossen und denke und arbeite daran, eine bessere Schrift, eine „Philosophie der Tat" zu schreiben, wozu ich die deutsche Philosophie, namentlich Fichte und Hegel, erst nochmals gründlich studiere" [53]. Zu Hegel mußte nach gründlichem Studium noch Fichte treten. Fichte sollte helfen, die Geschichte über Hegel hinauszuführen, wozu dann noch Feuerbach gezogen wurde. Heß' neue Schrift war als Einleitung zu einem niemals erschienenen größeren Werk gedacht und enthält schon in ihren ersten Sätzen, in einer Kritik am cartesianischen *Cogito, ergo sum* in vielen komplizierten Worten das einfache Goethesche Wort „Am Anfang war die Tat" [54]. In der Beschränkung des *Cogito, ergo sum* auf ein kürzeres *Cogito* legte ihm Fichte den Grundstein aller Tätigkeit, die ihm im wesentlichen darin bestand, Denken und Handeln miteinander zu verbinden [55]. Das Selbstbewußtsein des Menschen, die freie Geistestat, war ihm der „Mittelpunkt, von dem alle Bestrebungen der Neuzeit ausgegangen und auf den sie alle wieder hin-

---

[51] Moses Heß, Die europäische Triarchie (1841), S. 13.
[52] Ebd., S. 18.
[53] Heß, Briefwechsel, S. 72 ff.
[54] Philosophie der Tat. Vom Verfasser der Europäischen Triarchie, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (1843), S. 309.
[55] Die Einheit von Denken und Handeln war schon 1835 sein Thema gewesen. Tagebuch 1835, Heft V, S. 95.

auslaufen“ [56]. Worin nun immer auch die „freie Geistestat“ bestehen mochte, sie trug bei aller idealistischen Wortverkleidung einen zielgerichteten sozialpolitischen Charakter. Denn um was — so fragt man sich nach dem Studium seiner damaligen politischen Überlegungen vor allem in seinen Briefen — konnte es anders gehen als um eine Überwindung der sozialpolitischen Folgen der Französischen Revolution in einer neuen gesellschaftlichen Struktur, in der das Proletariat eine wichtige Rolle spielte?

Die soziale Freiheit sollte ihm unbedingt „eine Folge der Geistesfreiheit sein... oder sie ist sonst bedeutungslos“ [57]. Die hier behauptete primäre Funktion der Geistesfreiheit, die sich bei näherem Zusehen als der von Spinoza beeinflußte Ruf der Aufklärung nach der „Mündigkeit des Menschen“ entpuppte, enthielt in ihrer konkreten Ausdeutung ganz einfach den Wunsch nach politischer Bildung, die es ermöglichen sollte, das Zusammenspiel der sozialen Kräfte als den Auswuchs der Französischen Revolution und ihre Erneuerungsbedürftigkeit zu erkennen. In einem Brief an Auerbach, geschrieben ein Jahr vor Erscheinen der „Philosophie der Tat“, wußte Heß dies ohne philosophische Zugaben auszudrücken: „Es ist kein gesundes Glied mehr im ganzen deutschen Vaterlande, alles ist verfault, entnervt — ich meine im Bezug auf politisch-soziales Leben — und wenn es nicht noch ein bißchen Privattugend und dann eine deutsche Philosophie gäbe, so wäre Deutschland für immer verloren... Bildung, echte, praktische, politische Bildung tut uns vor allen Dingen not“ [58]. Die Verwirklichung der Geistesfreiheit in der sozialen Tat, die im Grunde ja schon Marx' „Thesen zu Feuerbach“ vorwegnahm, setzte sich ein Menschenbild, das vom Philosophen Feuerbach vorgezeichnet, vom jungen Marx rezipiert wurde und die Kritik von Moses Heß an Lorenz von Stein ermöglichte.

Und hier sei etwas über den gemeinsamen Weg von Heß und Marx gesagt. Wie immer sich auch der Abstand zwischen beiden in den späteren Jahren darstellte, er hat nicht von vornherein bestanden. Im Gegenteil, die begeisterten Worte des Moses Heß nach der ersten Begegnung mit Karl Marx fanden bei diesem durchaus Widerhall. In den aus dem Jahre 1844 datierenden Pariser Manuskripten hob Marx in einem kurzen Überblick über seine sozialistischen Studien Heß im positiven Sinne hervor und bezeichnete dessen Artikel in den „Einundzwanzig Bogen“ als originale und inhaltsvolle deutsche Arbeiten. So wie sich Marx und Heß in der Hegel-Rezeption insbesondere im Punkte der Dialektik voneinan-

---

[56] Philosophie der Tat, S. 324.
[57] Ebd., S. 324 f.
[58] Heß, Briefwechsel, S. 94 ff.

der entfernten, so begegneten sie einander auf der Suche nach dem „wesentlichen Menschen". Feuerbachs Vermittlerrolle tritt hierbei deutlich zutage. Es tauchte der Begriff der Entfremdung auf, der bei Marx von Hegel her gefaßt wurde, während Heß weniger von der Logik der Hegelschen Dialektik, sondern mehr von der Ethik Spinozas in der Gegenüberstellung von „Allgemeinem" und „Besonderem" kam[59]. Bei Heß wurde das Ich-Du-Verhältnis mehr subjektiv als objektiv und damit auch direkter begriffen. Feuerbach nun stellte den Menschen auf sich selbst und wies ihm zugleich den Weg zum Mitmenschen. In der Definition des Menschen als Gattungswesen lag zugleich für Heß der Ausgangspunkt seiner Kritik geborgen. Der völlige Mangel an „Gattungsbewußtsein" — am menschlichen Verhältnis zum Mitmenschen — fand seine Ursache in den Emanzipationsfolgen der Französischen Revolution. Der Umsturz gebar zwar die Freiheit des Individuums, ließ aber nicht den vorher schon in umgekehrter Form bestehenden Gegensatz zwischen „Allgemeinem und Besonderem" absterben. Hatten sich vor der Revolution Religion und Politik im absoluten Königtum angemaßt, das „Allgemeine" zu verwirklichen, indem sie das „Besondere", das Individuelle, unterdrückten, so war mit der Revolution, die den Dualismus aufrechterhielt, der umgekehrte Fall eingetreten: „Die andere Seite des Gegensatzes, das abstrakt Individuelle kam zur Herrschaft, ohne daß der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft aufgehoben, überwunden wurde"[60]. Diesem nunmehr auf sich selbst gestellten Individuum mußte ein Katalog der „Handels-, Gewerbe-, Lehr- und Gewissensfreiheit"[61] nur zu angemessen erscheinen; aber was, so fragte nun Heß, konnte diese persönliche oder subjektive Freiheit anderes bedeuten als Willkür des Einzelnen? Denn der Abstrahierung des Individuellen ermangelte es am Verhältnis zum Mitmenschen, sie fand viel eher ihren Ausdruck in der schrankenlosen Konkurrenz und konkretisierte sich im materiellen Eigentum. Persönliches Eigentum, meinte Heß weiter, verstand sich als Verwirklichung der persönlichen Freiheit. An die Stelle des menschlichen Verhältnisses trat mit dem Schutz des Eigentums jedoch die kodifizierte Sachbezogenheit. Die Entäußerung in die Sache machte, wie man glaubte, die ganze Eigentümlichkeit, die Menschlichkeit des Einzelnen aus. „Durch Hegel aber kam der deutsche Geist zu der Erkenntnis, daß die Freiheit der Person nicht in der Eigentümlichkeit des Einzelnen, sondern in dem allen Menschen Gemeinschaftlichen zu suchen sei. Jeder Besitz, der nicht ein allgemein menschliches, ein allgemeines Gut ist, kann meine

[59] Vgl. dazu Thier, Menschenbild, S. 43 und 54 f.
[60] Philosophie der Tat, S. 319.
[61] Ebd., S. 330.

persönliche Freiheit nicht fördern — ja, nur dasjenige ist wahrhaft mein eigenes, unverletzliches Eigentum, welches zugleich allgemeines Gut ist“ [62].

V

Bei aller verwirrenden Begrifflichkeit, die dem Betrachter sowohl in der „Philosophie der Tat“ als auch in dem Aufsatz „Socialismus und Communismus“ begegnet und die manche Hegelschen Wendungen enthält, sollte man sich nicht dazu verleiten lassen, Heß für einen Hegelianer zu halten. Die Geschichte des Gattungsmenschen, der der Verwirklichung entgegenstreben sollte, war bei Heß gar nicht dialektisch verstanden, sondern in der dargelegten Gegensätzlichkeit eher moralisch begriffen. Die moralische Diskrepanz zwischen spinozistischer Ethik und realen frühliberalen und frühkapitalistischen Verhältnissen war ihm der Ansatzpunkt, an dem ihm die „philosophische Tat“ einsetzen konnte, die jedoch als Geistestat nichts weiter als das Erkennen eines anthropologischen Bedürfnisses kennzeichnete. Das bedeutete auch nicht logische Deduktion, wie sie sich bei Marx aus den Theoremen Hegels ergab und dabei mit Notwendigkeit in den konkreten Bereich der Klassengesellschaft führte. In den Pariser Manuskripten wollte Marx doch die Entfremdung als wesentliches Merkmal der arbeitenden Klasse gesehen wissen. Während nun bei Marx die Forderung nach Verwirklichung ohne Zweifel einem historisch-notwendigen Ablauf unterlag, war bei Heß zu jeder Zeit der Geschichte diese Möglichkeit gegeben, wenn sich nur einmal die wirkliche Erkenntnis vorhanden zeigte, die dann in die Tat umgesetzt werden konnte. Das ist zum Verständnis des Revolutionsbegriffs bei Heß wichtig zu wissen. Ein anderes trat hinzu: die bei Heß moralisch gefaßte Entfremdung — dieser Mangel an Allgemeinem im abstrakt Individuellen — war nicht wie bei Marx auf die arbeitende Klasse bezogen, sondern beschäftigte sich mit jener Gruppe von Menschen, die sich in ihrer „Habsucht“, in ihrer Eigentumsbezogenheit ihres Gattungswesens entäußerte, indem sie es verneinte. Versachlichung ihres Wesens wurde hier als das entfremdende Prinzip dargestellt, das mit Willkür gepaart war, weil mit Herrschaft verbunden. Unter der Knechtschaft aber litt die arbeitende Klasse, über deren Bewußtseinssituation zunächst bei Heß eigentlich nichts ausgesagt wird. Hier darf man also von einer Begegnung Marx—Heß sprechen, die sich auf verschiedenen

[62] Socialismus und Communismus. Vom Verfasser der Europäischen Triarchie, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (1843), S. 80.

Wegen dem Problem näherten, wobei das, was bei Marx gerade in den Frühschriften noch mehr als eine philosophische Not ausgedrückt war, bei Heß schon vielmehr den Charakter einer politisch-sozialen Forderung erhielt.

Heß' Kritik an Lorenz von Stein wird nun gerade unter diesem Aspekt zu verstehen sein. Wogegen sich Heß bei Stein wandte, war der „genußsüchtige Materialismus" in seiner vorwurfsvollen Bezogenheit auf die proletarische Klasse. „Der grobe Irrtum", so klagte Heß in den „Einundzwanzig Bogen", „zu dem Stein zunächst durch seine schiefe Auffassung des französischen Geistes fortgetrieben wird, besteht darin, daß er in dem Streben nach Gleichheit nur die rein äußerliche, materielle Richtung auf den Genuß hin erblickt. — Während er selbst den sogenannten Materialismus unserer Zeit entschuldigt, indem er darin nur die erste Arbeit der abstrakten Persönlichkeit sieht, sich einen persönlichen Inhalt zu geben, findet er im Communismus nur das Streben des Proletariats, sich einen gleichen Genuß mit den Besitzern zu verschaffen. Es ist aber gerade einer der Hauptvorzüge des Communismus, daß in ihm der Gegensatz von Genuß und Arbeit verschwindet" [63].

Was zuerst in Steins Buch, sodann in Heß' Replik erörtert wurde, war die Frage, ob sich Sozialismus oder Kommunismus — der Gebrauch der beiden Begriffe entbehrte zu jener Zeit noch manches Mal der klaren Unterscheidung — in der Befriedigung der Magenbedürfnisse erschöpften. Sowohl in konservativen als auch in liberalen Kreisen pflegte man in der Tat zuweilen die soziale Frage auf die „Not des Magens" zu beschränken [64]. War die Frage jedoch so gestellt, dann mußte es staatserhaltendem Konservatismus leicht fallen, sie mittels sozialer Reform als lösbar darzustellen: In einer solchen jedoch ließ sich die Gegensätzlichkeit nicht aufheben, was Heß aber forderte, als er Stein verwies: wie er „sich eigentlich die Lösung des sozialen Problems, deren Wichtigkeit er anerkennt, ... denkt, ... läßt sich aus seinem Buche nicht mit Bestimmtheit ersehen ... Er muß ... eine Vermittlung der Gegensätze im Zustande der Gegensätzlichkeit für möglich halten" [65]. Das wollte Heß gerade vermeiden. Ihm war vielmehr an einer Aufhebung des Gegensatzes von Geldaristokratie und Pauperismus gelegen, die zugleich die gesellschaftliche Versöhnung von Bourgeoisie und Proletariat bedeuten sollte.

---

[63] Socialismus und Communismus, S. 83.

[64] Und das war nicht nur auffällig für die 40er Jahre. Auch im Parteileben der Bismarckzeit wurde diese Auffassung vertreten. Vgl. dazu Horst Lademacher, Zu den Anfängen der deutschen Sozialdemokratie 1863—1878, I, in: International Review of Social History IV, 2 (1959), S. 244 ff.

[65] Socialismus und Communismus, S. 85.

Es wird unten noch deutlich werden, daß Heß bei der ihm eigentümlichen Definition des Gegensatzes wohl kaum an moralische Vermittlung, sondern an völlige Umwälzung der bestehenden Verhältnisse gedacht hat. Jedoch kann andrerseits Heß' Liebe zum Proletariat auch nicht als „wissenschaftliche Zuneigung" zu einer aus dem historischen Prozeß notwendig hervorgegangenen Klasse bestimmt werden. Das war ungleich Marx, und hier ist an einer ersten Stelle der Unterschied zwischen „wahrem" und „wissenschaftlichem" Sozialismus besonders deutlich[66].

Wirft man hier noch einmal einen Blick auf Marx' System, so kann in einem Vergleich gesagt werden, daß Heß' Philosophie der Tat in ihrem Wunsch nach Aktivität kaum „wissenschaftlich notwendigen Ablauf" anzuerkennen vermochte. Die Notwendigkeit lag für Heß in der Moral, die sich als letztes Ziel die Verwirklichung des Menschen stellte — des Menschen und nicht nur des Proletariers[67]. So konnte er Stein auch nur folgen, solange dieser die allgemeinen soziologischen Bedingtheiten des Proletariats aufwies, nicht aber, als er dazu überging, Schlußfolgerungen eigener Art zu ziehen, dabei übersehend, daß Stein durchaus einen guten Einblick in die auf Besitz ruhende Klassenschichtung der Gesellschaft gewährte. Gerade von dieser Tatsache aus gesehen, ist dann auch Marx' bedingt positives Urteil über Stein zu verstehen, indem er unter Ausschaltung des „Erzreaktionärs" Stein den realistischen Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und die dabei erkannte Verbindung von Sozialismus und Proletariat rühmte.

Mit der Übertragung des Feuerbachschen Gattungsmenschen in die Geschichte war recht eigentlich auch das Ziel in der Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens gegeben, ein Ziel, zu dem nicht eine dem Prozeß immanente Dialektik, sondern selbstbewußtes Handeln trieb. So stellte sich hier auch das Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis in einer anderen Form vor. Ihm war weniger ein dialektischer als vielmehr ein linearer Charakter eigen[68]. Die Theorie charakterisierte sich im Sein-Sollen; sie informierte sich nicht am Sein als ökonomisch-dialektischer Entwicklung. Entsprechend wurde auch die Praxis begriffen. Sie stellte sich wesentlich als „praktische Ethik" dar. Daß jener Begriff in dem Aufsatz

---

[66] Vgl. auch Thier, Menschenbild, S. 47, der bei Heß von einer idealistisch-schwärmerischen Neigung für das Proletariat spricht. Wir möchten dabei Heß' Neigung nicht nur auf das Proletariat beschränkt, sondern auf die ganze Gesellschaft ausgedehnt sehen.

[67] In der Betrachtung sich eng an Lukács anschließend, kommt Goitein, Staat und Gesellschaft, S. 71 ff. zu einem abwertenden, im ganzen auch etwas vorschnellen Urteil über Heß' Kritik an Stein und verweist ihm, daß er die Kategorie des Sollens an die Stelle der Kategorie des Seins gesetzt habe.

[68] Vgl. Lukács, Probleme, S. 121.

über „Socialismus und Communismus" in fettgedruckten Lettern erschien, ist sehr bezeichnend[69]. Dieser nicht der wissenschaftlichen Notwendigkeit verhaftete Begriff des Handelns enthielt dabei revolutionäre Forderungen in reichem Maße. Denken und Handeln sahen sich bei Heß in der Revolution verbunden, die den Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat aufheben mußte. „Sanguinisches Temperament" — Erich Thier nennt Heß sogar einen ekstatischen Denker[70] — riß Heß fort zu einer die Revolution vorbereitenden Tätigkeit, die in ihrer Fülle und Fieberhaftigkeit in der Geschichte des Sozialismus ihresgleichen sucht und ihr Pendant vielleicht nur in der Gestalt des Russen Bakunin findet. Auf ethischem Impuls gegründete Tat vermochte sich hier unbedingter zu geben als die Kenntnis von der Zwangsläufigkeit des Weges, und der hierin liegende Unterschied zwischen Marx und Heß zeigte sich einige Jahre später — mutatis mutandis — im Parteileben der Sozialdemokratie erneut als die Diskussion über „evolutionären" und „revolutionären" Sozialismus begann.

Nun wäre es völlig verfehlt, wollte man annehmen, daß Heß' Aktivitätshypertrophie sich in utopischem Schwärmertum manifestiert habe. Schon seine erste Tätigkeit an der Rheinischen Zeitung in Köln und in den folgenden Jahren überzeugt vielmehr in ihrer Unbedingtheit und in dem Ernst, der ihr zugrunde lag. Insbesondere die Briefe an Berthold Auerbach[71] gewähren aufschlußreichen Einblick sowohl in die Strenge wie auch in die konkreten Grundlagen seiner Arbeit. Sie machen darüber hinaus klar, wie sehr Heß schon über die liberale politische Kritik seiner Zeitgenossen hinausgelangt war. Schon im März 1842 hieß es in einem Brief über die Form der Korrespondenzen: „Der Inhalt kann nicht liberal genug, die Form nicht zahm genug sein. Aber der Inhalt, der Inhalt, das ist die Hauptsache. Dampfschiffsnamen und dergl. das ist sehr wenig. Wir handeln ganz andere Fragen ab"[72]. Der Wunsch, dem sozialen Elend ganz nah zu sein, um von ihm selbst ergriffen zu werden, ließ den Drängenden sogar jenen sarkastisch gegenübertreten, die sich — obwohl liberal gesinnt und politisch aufgeschlossen — dem Sozialen versagten, wobei der bittere Sarkasmus schließlich nur als arge Enttäuschung über den Verlust der Mitarbeiterschaft gedeutet werden kann. Heß versuchte doch vor allem, möglichst viele mit seiner Aufgabe zu betreuen[73], und er

---

[69] Socialismus und Communismus, S. 84.
[70] Thier, Menschenbild, S. 49.
[71] Berthold Auerbach war damals Korrespondent der Rheinischen Zeitung für den süddeutschen Raum.
[72] Heß, Briefwechsel, S. 92 ff.
[73] Ein schönes Beispiel bietet hier der Brief an Friedrich Engels vom Mai (oder Juni) 1845. Ebd., S. 121 f.

mußte den Verlust von Mitarbeitern gerade in jenen Jahren deutlich fühlen[74].

In seiner publizistischen und agitatorischen Tätigkeit schuf sich Heß naturgemäß einen großen Bekanntenkreis, mit dem er sich in seiner Arbeit eins wußte und auf den er in der Tat nicht wenig Einfluß ausgeübt hat. Es waren junge, den sozialen Fragen aufgeschlossene Menschen, deren Unbehagen in und sittliche Empörung über die Gesellschaft in gleichem Maße spürbar war. Daß ihm im Freundeskreis selbst noch im Jahre 1848, nachdem Marx sich schon deutlich in den Vordergrund gerückt hatte, durchaus Vertrauen geschenkt wurde, erhellt aus einem Brief des radikalen Publizisten Louis Heilberg vom April des Revolutionsjahres[75].

Der Verschiedenheit der Herkunft entsprach die Mannigfaltigkeit der Charaktere in Heß' näherer Umgebung, wobei es nicht wenig reizvoll erscheint, den liberalen Ästheten Auerbach neben dem jungen Marx, den Schneidergesellen Weitling neben dem Maler Gustav Adolf Köttgen und dem Kölner Arzt Gottschalk sich vorzustellen; der Blick darf nicht an Verlegern wie Julius Bädeker, Otto Lüning und Heinrich Püttmann vorübergehen, vermitteln sie doch eigentlich erst einen tieferen Einblick in Heß' publizistisches Schaffen[76]. Friedrich Engels, der später als Freund von Marx manch abwertendes Urteil über Heß bereithielt, zählte zu jenem Kreis, ehe er — dem Kontor entflohen — nach Manchester zog. Mit Heß arbeitete Engels im ersten Halbjahr 1845 am „Gesellschaftsspiegel“[77], und mit Heß und Köttgen zusammen leitete er im Wuppertaler Raum Diskussionsversammlungen[78]. Wenn Heß an Engels über den Vertrieb des „Gesellschaftsspiegels“ schreiben und detaillierte Angaben über wei-

---

[71] Heß, Briefwechsel, S. 111 f. (an Auerbach): „Du hättest Dich nicht aus dem Elend des Lebens in Deine Vorhaut zurückziehen dürfen, um mit Deiner eigenen Gemütlichkeit zu kokettieren, derweil die Menschen vertieren, verelenden und verhungern!“

[75] Ebd., S. 187 ff. „... ich habe viel zuviel Vertrauen in Ihre richtige Erkenntnis der Zeitverhältnisse und der Weltlage, als daß ich nicht denken müßte, Sie seien gleich mir von der Ansicht durchdrungen..., daß es sich heutzutage um ganz andere Dinge handelt als 1843. Sie selbst haben in Ihren trefflichen Aufsätzen in der Deutschen Brüsseler ‚Die Revolution des Proletariats‘ es zu klar nachgewiesen, daß jetzt ein ganz neues Element in die Weltgeschichte eingetreten, als daß ich hierüber Ihnen eines weiteren meine Ansichten, die ganz die jener Aufsätze sind, zu entwickeln brauchte“.

[76] In dem Verlag von J. Bädeker, Elberfeld, erschien der „Gesellschaftsspiegel“. Otto Lüning war Arzt und Herausgeber des „Westphälischen Dampfboots“ und der „Neuen Deutschen Zeitung“. H. Püttmann gab die „Rheinischen Jahrbücher“ heraus.

[77] Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart. 1845—1846.

[78] Heß, Briefwechsel, S. 113 f. (Carnap an Heß).

tere Verkaufsmöglichkeiten machen konnte, so ist das Hinweis genug auf die enge Aktionsgemeinschaft der beiden Rheinländer. Es ist anzunehmen, daß Heß Engels zum erstenmal in Köln im Jahre 1842 getroffen hat. Über den Verlauf der Begegnung schrieb Heß selbst ein Jahr später an Auerbach: „Ein anderer von den Hegel'schen ist jetzt in England und schreibt ein großes Werk über diese Angelegenheit. Mit diesem stehe ich in enger Verbindung. Im vorigen Jahre nämlich, als ich im Begriffe war, nach Paris zu reisen, kam er von Berlin durch Köln; wir sprachen über die Zeitfragen, und er, ein Anno I Revolutionär, schied von mir als allereifrigster Kommunist. So richte ich Verwüstungen an..." [79].

In der Tat ging Engels im Herbst 1842 den Weg nach England schon als Kommunist. Seine Arbeiten aus jener Zeit (Deutsch-Französische Jahrbücher, Schweizerischer Republikaner, New Moral World) bezeugen es. Wie weit man nun Heß' Zeugnis glauben darf, läßt sich bei der etwas summarischen Fassung seines Berichts nur schwer sagen. Aber man wird wohl die Kölner Begegnung als fruchtbar für Engels ansehen dürfen, zumal Heß 1842 tatsächlich zu denen zählte, die sozialpolitisches Wissen vermitteln konnten.

Heß' agitatorische Tätigkeit in Arbeiterversammlungen setzte sich ganz deutlich die Revolution zum Ziel; der Umsturz der Verhältnisse mußte erzwungen werden. Dazu bedurfte es der Instruktion des Proletariats. Zwar lehnte Heß in einem Brief an den Elberfelder Oberbürgermeister Johann Adolph von Carnap die Revolution ab („er hasse sie"), hielt sie aber im gleichen Satz für „unvermeidlich", wenn der „täglich wachsenden Armut" nicht gewehrt werde. Allein, die Mittel, die Heß hier zu einer Heilung vorschlug, mußten wohl einer revolutionären Umgestaltung der gesamten Gesellschaftsstruktur gleichkommen. So heißt es da: „Wir haben diese Mittel gefunden in einer Reorganisation des Armenwesens, in der Gründung großer Nationalwerkstätten und landwirtschaftlicher Kolonien, verbunden mit allgemeinen und unentgeltlichen Erziehungsinstituten, wodurch allen Menschen die Möglichkeit geboten würde, ihre verschiedenen Anlagen und Kräfte auszubilden und zum allgemeinen Nutzen anzuwenden. Wir haben die Ausführung dieser großen Maßregel mittels einer progressiven Vermögenssteuer empfohlen. Allerdings würde der egoistische, habsüchtige Privaterwerb durch solche Maßregeln beschränkt und am Ende sogar aufgehoben, das Gemeinwohl aber in jeder Beziehung und in einer für jeden Stand erwünschten Weise gefördert werden" [80]. Daß dieser Brief schon 1845 in den „Rhei-

[79] Heß, Briefwechsel, S. 102 ff.
[80] Ebd., S. 114 ff. (Der Brief wurde von Köttgen mitunterzeichnet).

nischen Jahrbüchern zur gesellschaftlichen Reform" veröffentlicht wurde, mag insofern bedeutsam erscheinen, als Heß hier einige Hinweise auf die Struktur einer neuen Gesellschaftsordnung gab. Diese Probleme sind offensichtlich in der von Carnap beanstandeten Wuppertaler Arbeiterversammlung besprochen worden.

VI

Heß tat Äußerungen zu einem verhältnismäßig detaillierten Programm, und es mag nun die Frage erlaubt sein, innerhalb welcher Staatsform sich Heß die Verwirklichung seiner Ziele gedacht hat. Mit dem Problem des Staates und seiner Organisation setzte sich Heß schon 1835 und 1836 kurz auseinander. Seine Tagebücher legen hierfür Zeugnis ab. Wiewohl man spürt, daß er in seinen Betrachtungen über Despotie und Republikanismus nach Folgerungen für seine Zeit suchte, ist weder die Entscheidung für eine Staatsform noch eine Definition des Staates überhaupt zu finden[81]. In den 40er Jahren dann äußerte sich Heß mehrfach zum Problem „Staat", und es nimmt nicht wunder, wenn wir in Verbindung damit den Harmonie-Gedanken wieder auftauchen sehen. Jedoch steckte in seinen Äußerungen wohl mehr als die abstrakte Vermittlung von Individualismus und Allgemeinem. Die Beziehung von Freiheit und Gesetz nämlich, die Heß darstellte, war recht eigentlich auch jene von Demokratie und Liberalismus. Wenn er sich gegen die vom Allgemeinen losgelöste Freiheit des Individuums kehrte, zugleich aber Herrschaft als eine durch Freiheit vermittelte begriff, so hatte er sich für die Demokratie entschieden[82], die ihm wiederum eine ständelose Gesellschaft voraussetzte. Daß er — mit einem deutlichen Blick auf Preußen — auch die Bureaukratie, den Beamtenstand als einen den Staatsablauf bestimmenden Faktor erkannte, kann hier nur als konkreter Blick für staatliche Arbeitsweise gedeutet werden[83]. Zugleich wies er auf die Relation von Staat und Gesellschaft hin, wenn er die Verbindung von Beamtenstand und den herrschenden Gesellschaftsgruppen (Adel oder Geldaristokratie) beschrieb[84].

Heß war sich schon früh über die Interdependenz von Staat und Gesellschaft sowie über ökonomische Grundlagen und Entwicklungstendenzen im klaren, und seine Gedanken vom Klassenstaat hat er 1843 noch einmal

---

[81] Von der frühen Entscheidung für die konstitutionelle Monarchie im Jahre 1830 soll hier abgesehen werden.
[82] Vgl. hierzu auch Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie (1950), S. 160 ff.
[83] Notizen über den Staat. Heß-Nachlaß B 122, S. 4 ff. IISG Amsterdam.
[84] Ähnlich auch Heß' Notizen zu Albert Fränkel - Ludwig Köppen, Berliner Skizzen. Berlin 1846. Heß-Nachlaß B 81. IISG Amsterdam.

in Herweghs „Einundzwanzig Bogen" niedergeschrieben. „Der Rechtsstaat", so schrieb Heß da, „soll also dem Volke die Souveränität geben; aber indem er die abstrakte persönliche Freiheit, das persönliche Eigenthum, zu garantieren berufen ist, muß er, die abstrakte Einheit oder Allgemeinheit der verschiedenen Persönlichkeiten, sich über dieselben und ihnen gegenüberstellen. Es entsteht somit der Widerspruch, daß das Volk, welches sich selbst beherrschen will, in Regierer — Herrschaft — und Regierte — Knechtschaft — auseinander geht" [85]. Sicherlich entsprachen Heß' Gedanken über die Gefahren einer Machtentfaltung des Staates nicht der klaren Marxschen Konzeption vom Klassenstaat, die in ihrer dialektischen Notwendigkeit auf ökonomischer Grundlage keine andere Interpretation des Staates mehr zuließ; jedoch geht man nicht zu weit, wenn man in Heß Marx bereits angekündigt sieht. Denn was ist der staatliche Schutz des Eigentums, des sachgewordenen Individuellen, anders als der Schutz einer Interessengruppe, einer dieses Eigentum vertretenden Klasse der Gesellschaft? Später hat Heß wohl versucht, den Marxschen Gedankengängen bezüglich des Staates zu folgen und den Zusammenhang von Staat und Gesellschaftsordnung gründlicher zu erkennen. Wenigstens läßt sich das aus einem Brief schließen, in dem er sich gegen Bauer und Stirner wandte und in dieser Stellungnahme deutlich auf die Verbindung von „bürgerlicher Gesellschaft" und „Staat" hinwies [86].

Zu wissen, was der Staat war, konnte dem aktionsfreudigen Heß nun nicht genügen; was er sein sollte, mußte ihm erst wichtig erscheinen. Und folgt man hier seinen — niemals zusammenhängend dargestellten — Äußerungen, so ist festzustellen, wie sehr bei ihm die Dringlichkeit des Sozialen das Gefühl für Politisches zeitweilig überdeckte und wie wenig umrissen die Formen waren, die ihm seine gesellschaftliche Harmonie-Forderung gab. Eindeutig war in jedem Falle ihre radikale Natur. Wenn er so während eines Gesprächs mit Gustav von Mevissen sagte: „Nein, Negation ist die Hauptsache. Man muß niederreißen, um die Dinge alle in Bewegung zu bringen. Das Negative schließt ja auch das Positive schon in sich" [87], dann erinnert dies an bakunistische Terminologie. Sieht man diese so allgemein gehaltenen Worte in Verbindung mit jenen in dem Brief an

[85] Socialismus und Communismus, S. 87 f.
[86] Heß, Briefwechsel, S. 105 ff.
[87] Zitiert nach J. Hansen, Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild. 1815—1899. II (1906), S. 93. Vgl. dazu Cornu, Heß et la gauche hégélienne, S. 58. Als Vergleich diene hier noch Bakunins Auffassung, die er in der Nummer 251 der Dt. Jahrbücher f. Wissenschaft und Kunst drucken ließ: „Laßt uns also dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist. — Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust!" (21. X. 1842).

Carnap gemachten Vorschlägen, dann wird man, bei aller Verworrenheit manch anderer Aussprüche, wohl nicht in der Annahme fehlgehen, daß seiner Zielsetzung eine sich frei assoziierende Gesellschaft entsprach, die eine gelungene Revolution voraussetzte. Heß hatte wohl nur dieses Ziel im Auge, und von hierher zurückblickend — sein Optimismus schloß einen revolutionären Fehlschlag aus —, gab er dem Staat keine Möglichkeit mehr, der sich anmaßte, ohne gesellschaftliche Neuordnung das „Allgemeine" zu vertreten. Vielleicht wird man sogar sagen dürfen: Eben weil Heß Zusammenhänge von antagonistischer Gesellschaftsordnung und staatlicher Macht sah und ihm die Verwirklichung des Allgemeinen im Individuellen das Wesentliche war, mußte ihm als Grundlage die freie Assoziation gelten. Dieses Allgemeine, auf das ihn eben Feuerbach hingewiesen hatte, setzte zugleich eine ganz bestimmte ökonomische Grundlage voraus. Das hat Heß auch deutlich gesehen, weiß man doch, daß er die Feuerbachsche Anthropologie mit sozialökonomischen Gegebenheiten zu verbinden suchte.

Heß' Weg zum Ziel nun war der Weg der direkten Aktion, nicht das Warten auf den dem Geschichtsprozeß immanenten dialektischen Schritt, und weniger die Gestaltung des Ziels als der Weg zu ihm machte den eigentlichen Unterschied zu Marx aus. So scheint uns auch die Frage, wie weit Heß' Versuche, Marx zu rezipieren, vergeblich gewesen sind, gerade im Hinblick auf den Staatsbegriff irrelevant.

Zudem entbehrte Heß' Betonung der Aktion auch der historischen Gebundenheit — ganz ungleich Marx, der erkannte, daß sich die Geschichte nicht täuschen läßt. Es mußte so für Heß im letzten auch völlig gleichgültig sein, wie weit der Staat in der geschichtlichen Entwicklung als eine Funktion der antagonistischen Gesellschaftsordnung zu gelten hatte. Wichtig schien vielmehr, daß der „gegenwärtige" Zustand „hic et nunc" eine Änderung heischte. Heß begriff nicht historisch — bei allem Hinweis auf die Geschichte. Er faßte die Gegebenheiten soziologisch und schob seiner Aktion die Moral unter. Auf dieser Grundlage ließ sich auch die Forderung nach einer proletarischen Revolution vertreten — wie auch die soziale Reform hier ansetzen konnte — und es bedurfte der Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung nicht mehr.

VII

Heß' Wille, die Gegensätzlichkeit von Proletariat und Bourgeoisie in einer Revolution aufgehoben zu sehen, nahm mit der politischen Entwicklung zu, die auf 1848 hinführte. Wiewohl sich Heß in seiner Arbeit „Die Folgen einer Revolution des Proletariats" am weitesten der Marxschen

Auffassung und Terminologie genähert hat, ließ sich für ihn 1847 alles schon in seinen Folgen betrachten, was 1842 bis 1845 angekündigt worden war. In der Beurteilung nun einer proletarischen Revolution in ihren Konsequenzen im Jahre 1847 ist wohl das Ergebnis überfließenden Tatwillens zu erkennen, es überrascht aber zugleich das Detail, das Heß hier anzugeben wußte[88]. Es ist dabei reizvoll zu wissen, daß Heß' Artikelreihe in der Deutschen Brüsseler Zeitung erschien, als Marx und Engels ihre Arbeit am Kommunistischen Manifest begannen. Wohl erkannte Heß auch die Möglichkeit einer „nur politischen", der Bourgeoisie günstigen Revolution, aber er ging darüber hinweg und stellte als Grundproblem: „Welche Maßregeln haben die Proletarier zu ergreifen, nachdem sie durch den Sturz der herrschenden Klasse die politische Macht errungen haben?"[89]. Heß gab eine Antwort, und sie ähnelte in ihren Einzelheiten durchaus den Angaben, die schon von ihm in dem Aufsatz über „Socialismus und Communismus" gemacht waren. Wichtiger noch als seine Gedanken über strukturbedingte Handelskrisen, Unterkonsumtion und Übernahme der Produktionsmittel durch das Proletariat scheinen uns seine Äußerungen über die Ausübung der politischen Macht; denn hier wird deutlich, daß er keineswegs nur auf ideologischer Basis spekulierte, sondern durchaus konkrete Vorstellungen hatte. Wenngleich in seinen Schriften der 40er Jahre Staat und Staatsmacht keine eindeutige Beurteilung fanden, so war ihm doch die Bedeutung exekutiver Gewalt und ihrer Möglichkeiten nicht fremd. Heß' sanguinisches Temperament gab sich durchaus nicht nur optimistischen Betrachtungen über die Harmonie der freien Assoziation hin, sondern er wußte genau, daß die Verwirklichung des Ziels Kampf bedeutete — und dieser Kampf setzte ein, nachdem der revolutionäre Akt vollzogen war. „Eine Revolution", so schrieb er, „das ist stillschweigende Bedingung, die muß hervorgehen. Mit schlagenden Gründen muß den Herren bewiesen werden — denn wenn die Gründe nicht schlagend sind, beweisen sie nichts — es muß ihnen also mit schlagenden Gründen bewiesen werden, daß sie sich den revolutionären Maßregeln zu unterwerfen haben, welche eine von den Arbeitern eingesetzte Zentralverwaltung ergreifen wende"[90]. Heß legte die Exekutive in die Hand einer Arbeiterverwaltung, die als das alleinbe-

[88] Schon 1846 hatte er an Marx geschrieben, daß er jetzt die Notwendigkeit der Erkenntnis geschichtlicher und ökonomischer Zusammenhänge begreife. Siehe Heß, Briefwechsel, S. 163 ff.

[89] „Die Folgen einer Revolution des Proletariats" findet sich in den Nummern 82, 87, 89 u. 90 (Oktober/November 1847) in der „Deutschen Brüsseler Zeitung".

[90] Goiteins hartnäckige Behauptung, daß bei Heß alles nur „theoretische Demonstration" gewesen sei, ist in dieser Ausschließlichkeit nicht haltbar. Staat und Gesellschaft, S. 91 f., 97 f.

stimmende Organ auftreten sollte. Selbst wenn man berücksichtigt, daß er sich an anderer Stelle des Artikels der Mehrzahl des Volkes bei der Durchführung direkter Maßnahmen verpflichtet fühlte, wird man doch hier schon die Ansätze zu einer Diktatur des Proletariats, und zwar eines aufgrund seiner Seinslage klassenbewußten Proletariats feststellen können, lange ehe Marx diese Gedanken — und dann auch nur unvollständig — entwickelte. Hier wurde ein Thema berührt, das in der späteren sozialistischen Bewegung Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen geworden ist.

Abgesehen aber von dem Gedanken einer autoritären Arbeiter-Zentralverwaltung zeigen Heß' Forderungen, wie weit er die sozialpolitischen Programme von Zeitgenossen schon überschritten hatte. Die Nationalversammlung war noch nicht zusammengetreten, und sie war schon überholt! Heß' Programm wies auf den ganzen tiefgehenden Unterschied zwischen dem bürgerlich liberalen Freiheits- und dem sozialdemokratischen Gleichheitsprinzip hin. Für Heß war dabei die Freiheit der Gleichheit inhaerent. Darüber hinaus stellte sich hier schon früh vorweggenommen die Frage, ob die Volksherrschaft dem formalen politischen Prinzip huldigen (Beschränkung auf das allgemeine Wahlrecht) oder auf neuer sozialer Grundlage aufbauen sollte. Heß hat diese Frage niemals direkt gestellt, auch nicht während der Verhandlungen des Frankfurter Parlaments. Für die Zeit danach haben die politischen Verhältnisse die Antwort selbst gegeben [91].

Daß man sich jedoch schon weitgehend, vor allem in Emigrantenkreisen, einer solchen Alternative bewußt war, machen Briefe deutlich, die im Jahre 1848 geschrieben wurden und aus denen zugleich erhellt, daß man die Fronten von Bourgeoisie und Proletariat streng antagonistisch begriff. Demokratie und Arbeiterschaft galten als Synonyme. So hieß es in einer Erklärung des Deutschen Arbeitervereins in Paris, zu dem auch Heß in jener Zeit zählte: „Die jetzigen Demokraten Deutschlands sind Arbeiter und Freunde der Arbeiter, Brüder der Demokraten aller Länder" [92], und in ähnlichem Sinne drückte sich der Zentralausschuß der Deutschen Demokraten in Berlin in einem Brief an den Pariser Verein aus [93].

Wie weit jedoch in den deutschen Ländern demokratisches, das heißt hier proletarisches Bewußtsein vorhanden war, galt als zweite, gleichbe-

---

[91] Es darf vermutet werden, daß Heß manchen Vorschlag aus Th. Dezamy, Code de la Communauté übernommen hat. Die von Heß angefertigte Übersetzung liegt im Heß-Nachlaß B 9, IISG Amsterdam.

[92] Heß, Briefwechsel, S. 200 f. [93] Ebd., S. 202 f.

rechtigte Frage, und es ist auffällig, daß man sowohl in der Heimat wie in der Emigration zuweilen durchaus gesunden politischen Sinn für Realitäten und Möglichkeiten hatte, und man erkannte, daß eine feste Arbeiterorganisation ungleich gewichtiger sein konnte als geheimbündlerische Verschwörertätigkeit. Als ein solcher Organisator schrieb der Schriftsteller Stephan Born, Mitglied des Kommunistenbundes, an Moses Heß: „Ich stehe jetzt hier so ziemlich an der Spitze der hiesigen Arbeiterbewegung. In einigen Tagen werde ich die Vorarbeiten zur Organisation der Arbeiter beendigt haben, und dann habe ich Ruhe und Zeit, Dir ausführlichen Bericht für Deine Zeitung zu liefern“ [94]. Wie immer auch die Bewegung zahlenmäßig gewesen sein mag, wichtig war hier der Wille, die bisher noch rein im publizistischen Bereich sich erschöpfende Tätigkeit in einer organisierten politischen Bewegung zu überwinden. Der Wunsch nun, die „sozialdemokratische“ Arbeiterschaft zu organisieren, setzte die Prüfung einer entsprechenden politisch-sozialen Bewußtseinslage voraus. Und hierbei zeigte sich, daß gerade in dieser Hinsicht noch manches Hindernis zu überwinden war. Wohl konnte Born an Heß schreiben, daß „seine Pläne bei der... unbewußten Bürgerklasse Sympathie“ erregten — dabei setzte er seine Hoffnung nicht allein auf die Arbeiterschaft, — aber sowohl der westfälische Eisenhüttenbesitzer Julius Meyer wie auch der Kölner Arzt Andreas Gottschalk gaben gegenteilige Berichte aus dem niedersächsischen und rheinischen Raum an Heß. Gottschalk stand mit der Arbeiterbewegung schon vor der Gründung des Kölner Arbeitervereins — dessen Präsident er wurde — in enger Verbindung, und man wird seinen auf täglicher politischer Erfahrung ruhenden Aussagen Glauben schenken dürfen, in denen von der Unpopularität der Republik und der Schwäche des Kölner Proletariats die Rede war. Gottschalk bemerkte, daß die nationale Frage weit mehr die politische Tagesordnung bestimmte als die soziale [95]. Julius Meyer, der eine Eisenhütte in Beckerode besaß, schrieb rundweg aus Osnabrück: „Ich kann Dir von hier aus weniges von Interesse mitteilen, das hannoversche Land ist in politischer Bildung und sozialer Entwicklung sehr zurück, wir leben größeren Teils noch im Zustande patriarchalischer Gemütlichkeit... Die ländliche Bevölkerung ist zu dumm, zu religiös und nicht genug konzentriert, um bedeutend darauf einwirken zu können; in unseren Städten wird die Bourgeoisie durch die Zahl der zünftigen Handwerker verstärkt und übt die Macht, beehrt uns daneben mit dem furchtbarsten Hasse“ [96]. Auf welche Schwierigkeiten in den so verschieden strukturierten Län-

---

[94] Heß, Briefwechsel, S. 192 f. [95] Ebd., S. 175 ff.
[96] Ebd., S. 197 ff

dern eine auf der Arbeiterschaft aufbauende politische Bewegung stoßen mußte, wird aus diesen wenigen Beispielen ersichtlich.

Mußte nicht angesichts solcher Analyse jede Revolutionshoffnung unsinnig erscheinen? Gab nicht die tatsächliche Entwicklung dem Marxschen Schema einer vorerst notwendigen bürgerlichen Revolution recht? Diese Fragen wird sich Heß gestellt haben müssen, ohne daß jedoch ein Nachlassen seines Optimismus festzustellen wäre. Heß war durchaus Praktiker genug, um Fakten gebührend würdigen zu können. Dennoch war er imstande, den „Rothen Katechismus für das deutsche Volk" zu veröffentlichen, jene Broschüre, die herauszugeben der Verlag Hoffmann und Campe entrüstet ablehnte[97].

Es ist schwierig, Heß' Haltung zu verstehen, die wohl kaum mit Urteilen wie „revolutionärer Starrsinn" oder „idealistisches Schwärmertum" abgetan werden kann. So mag denn auch die Frage erlaubt sein, ob nicht die geheimbündlerische Tätigkeit, jener ständige Aufenthalt in konspirativen Kreisen, und die Tatsache, daß die fortlaufenden polizeilichen Restriktionen nur allzu leicht als Schwäche der bestehenden staatlichen Ordnung ausgelegt werden konnte, das revolutionäre Feuer im besonderen Maße zu schüren vermochten. Dazu kommt, daß eine solche Umgebung der Inzucht eines gleichgerichteten Willens förderlich sein mußte. Zudem bestand in den durchaus international denkenden Kreisen[98] die Neigung, analoge Schlüsse aus den Zuständen des einen Landes für ein anderes zu ziehen. Obwohl Heß z. B. mehrmals gesagt hat, daß er den sozialen Boden Englands und auch Frankreichs für revolutionär reifer halte als den deutschen, forderter er auch für Deutschland den baldigen Umsturz.

Daß Heß aus diesem Bewußtsein heraus jeder über das normale Maß hinausgehenden politischen Regung eine die Perspektiven verzerrende Bedeutung beimaß, wird dabei verständlich. So schrieb er am 8. Mai 1849 an Maximilian Dortu: „Die Geschicke unseres Vaterlandes kommen in nächster Woche zur blutigen Entscheidung. Überall erhebt sich das Volk für die deutsche Freiheit gegen die Fürsten, mit den Waffen in der Hand. Ganz Rheinbayern ist bereits für die Republik, auch in Mannheim sind die Staatskassen mit Beschlag belegt. 28 von der Frankfurter Linken sind

---

[97] Die Schrift ist in extenso auch bei Goitein, Staat und Gesellschaft, S. 146—157 publiziert.

[98] Wie weit man auf eine internationale Schlagkraft zu bauen versuchte, erhellt aus einem Brief von Heß an Etienne Cabet: *A la veille du combat qui se prépare entre l'Europe monarchique et l'Europe républicaine, il ne s'agit que d'une chose: de l'union de tous les démocrates-socialistes parmi toutes les nations européennes,* Heß, Briefwechsel, S. 272 ff. (Nov. 1851).

aus der Fraktion, der sie bisher angehörten, ausgetreten, weil ihnen Männer wie Simon, Wesendonck, nicht entschieden genug waren, und erlassen einen revolutionären Aufruf an Deutschland“ [99].

VIII

Noch ganz im Fieber der Revolution lebend, obwohl der Fehlschlag schon offenkundig war, trat Heß auch Alexander Herzen entgegen, in dessen Buch „Vom anderen Ufer“ Revolutionsmüdigkeit und tiefer Pessimismus den Grundton bestimmten. Die Begegnung [100] zwischen dem russischen Emigranten und dem deutschen Frühsozialisten ist reizvoll genug, um näher betrachtet zu werden, denn sie ist durchaus antagonistischen Charakters und vermag auf dem Hintergrund der müden Verzweiflung Herzens helles Licht auf den revolutionären Willen von Heß und manchen seiner Zeitgenossen zu werfen. Zu einer Zeit, als Friedrich Schnake, früher Mitarbeiter und zweiter Redakteur am „Gesellschaftsspiegel“, aus der Schweiz, von revolutionärer Tätigkeit erschöpft, aber ungebrochen, an Heß über die Zustände in der Schweiz schrieb und sich schon wieder eine neue revolutionäre Aktion wünschte [101], muß Heß die Schrift Herzens gelesen haben. Betrachtet man den lehrhaften Charakter seiner Repliken, so mutet es an, als ob Heß alarmiert geglaubt habe, einem Abtrünnigen eine Lektion in Sozialismus erteilen zu müssen. „Mußte nicht“, so fragt Goitein richtig, „das Bekenntnis der Resignation und Verzweiflung, durch das die enttäuschte Seele des russischen Revolutionärs sich von ihrem Leid zu befreien suchte, auf den inneren Widerstand der aktivistischen sanguinischen Natur Hessens stoßen“ [102]? Die Bitterkeit aber im Munde des Russen war noch mehr als bloße Enttäuschung über eine fehlgeschlagene Revolution. Aus ihr sprach zugleich das Wissen um die individuelle Beziehungslosigkeit in der Gesellschaft. Der Versuch, sich zu orientieren, wie es der Jüngling Heß in den 20er und 30er Jahren getan hatte, wurde bei Herzen schon im Ansatz durch die pessimistische Grundhaltung verdorben. *La tristesse universelle est le trait le plus saillant de notre temps,* ließ er schon 1847 („Vor dem Gewitter“) seinen Philosophen sagen. Und in dieser Traurigkeit lag zugleich Ennui und Überdruß des erfolglos nach Wahrheit Suchenden. *Alors, je cherchais seulement la vérité, je voulais forcer l'entendement, mais je suis devenu plus tranquille, j'ai cessé de*

---

[99] Heß, Briefwechsel, S. 220 f.
[100] Ebd., S. 231 ff. Heß hatte wohl von Herzen Geld geliehen.
[101] Ebd., S. 231 ff.
[102] Goitein, Staat und Gesellschaft, S. 96.

me fâcher contre la vie parce qu'elle ne donne pas ce qu'elle ne peut pas donner. Voilà tout ce que j'ai obtenu[103]. Diese Worte datieren aus dem Jahre 1847. Die Revolution der Franzosen hatte noch nicht stattgefunden, aber als Herzen im Jahre 1848, im Oktober, auf den Champs Elysées über das Jahr VII der einen und unteilbaren Republik schrieb, da wußte er, daß er in einer Welt lebte, die von verständnislosen Revolutionären nicht hatte bewältigt werden können, und daß Wunsch und Wirklichkeit nicht übereinkamen. *Ils veulent sans changer les murs, leur donner une autre destination, comme si le plan d'une prison pouvait convenir à l'existence libre*[104].

Herzens individualistischen Grundton spürend, konnte Heß, der, Feuerbach verpflichtet, das Wesen des Menschen in der Gattung erkannte, die Schrift des Russen nicht unwidersprochen lassen. Schon in der ersten der zahlreichen Auseinandersetzungen wies er vornehmlich auf die Rolle des Individuums im gesellschaftlichen Verbande hin. Wenn er an einer Stelle sagt: „Das Einzelleben ist in jedem Momente solidarisch verbunden und verwachsen sowohl mit seinem eigenen vergangenen und zukünftigen Leben als mit Vergangenheit und Zukunft der menschlichen Gesellschaft“ [105], so hat er Herzen auf die Priorität des gesellschaftlichen Lebens aufmerksam gemacht und noch einmal seine eigene Grundhaltung umrissen. Es war dann auch selbstverständlich, die Frage nach der Freiheit im Zusammenhang hiermit aufzuwerfen. Daß die Erörterungen jedoch beiläufigen Charakter trugen, mag auf Voraussetzungen zurückzuführen sein, die bei Heß keiner Diskussion mehr bedurften, denn es galt ihm als bündig bewiesen, daß Freiheit nur im Bereiche sozialökonomischer Gleichheit verwirklicht werden konnte. Das Problem war für ihn gelöst, wenn er kurz schrieb: „Wirkliche Freiheit ist da, wo die Gesamtinteressen des Lebens, der Schein der Freiheit dagegen, wirklich aber nur Herrschaft und Knechtschaft, da wo private oder momentane Interessen Geist und Wille bestimmen“ [106].

So konnte Heß kurz abtun, was sich für Herzen als neue Denkaufgabe stellte. In den Vordergrund schob Heß dagegen den Hinweis auf die Wirklichkeit in ihrer ökonomischen Bedingtheit, und er verband damit die Funktion des Menschen als Gestalter einer Ordnung. Ja, bei aller Betonung des Ökonomischen im Geschichtsprozeß nahm sich Heß vornehmlich des „Apostolischen“ im Menschen an. Und hier bewegte er sich auf dem ihm eigensten Gebiet. Die Erkenntnis der Geschichte auf die

---

[103] Alexander Herzen, De l'autre rive [4](1871), S. 20 und 23. Die erste deutsche Ausgabe war mir leider nicht zugänglich.
[104] Ebd., S. 68.
[105] Heß, Briefwechsel, S. 234 ff.
[106] Ebd.

Gesetzmäßigkeit des Ablaufs beziehend (Marx' Einfluß!), schob Heß dem „apostolischen Menschen" die Aufgabe zu, die Zukunft aus der Vergangenheit heraus zu gestalten. „Beim Apostel ist der Wille, das schmerzliche Ringen und Streben aus einer Vergangenheit heraus, in welcher sein Leben wurzelt, nach einer fruchtbringenden Zukunft, welche im Werden begriffen ist, diese wahrhafte Geschichtsreligion, mächtiger als die Philosophie, als das Erkennen des Gewordenen, Fertigen, der abstrakten Gegenwart" [107]. Heß identifizierte sich mit diesem „apostolischen" Tatmenschen, der sich nicht wie der Philosoph zur „göttlichen Beschaulichkeit" erhob, was doch nur „auf Kosten einer warmen Teilnahme mit dem Schicksal seiner Nebenmenschen möglich ist" [108].

Es kommt mit seinen Gedanken über die Entfremdung des bürgerlichen und proletarischen Menschen durchaus überein, wenn Heß den vom Sendungsglauben erfüllten Apostel ins soziale Leben gestellt sehen will, dessen Kriterium der „eigentümliche Lebenserwerb" war. Das Bewußtsein über die sozialökonomische Situation zeichnete den Apostel aus, und hier stand er in einer Front mit der arbeitenden Klasse, die — mag sie sich ihrer eigenen Situation auch noch nicht bewußt sein — unter den bestehenden Umständen litt. Es ist interessant zu wissen, daß er das hier antagonistisch verstandene Begriffspaar „Apostel" und „Philosophen" den Heineschen „Nazarenern" und „Hellenen" gleichsetzte, wobei gerade in dieser Analogie der Heßsche Tatgedanke deutlich wird. Bei Heß war der missionarische Tatwille noch stärker als die gedankliche Grundlage, und er ließ deutlich fühlen, wie sehr er aus der Reflexion des Idealismus herausstreben wollte. „Als Apostel des neuen Evangeliums", so schrieb er an Herzen, „müssen wir uns verwandter fühlen mit den Aposteln als Philosophen aller Zeiten", und er fügte in demselben Brief noch hinzu: „... aber weil ich nicht nur weiß, was ich will, sondern auch will, was ich weiß, bin ich mehr Apostel als Philosoph" [109]. Heß' Kritik galt letztlich der deutschen Philosophie, in der ihm kontemplative Beschaulichkeit und dahinter verborgener Ästhetizismus vorherrschende Charakterzüge waren. Seiner Natur lag die Beharrung im Fertigen nicht.

Aus den Iscander-Briefen (Iscander war das Pseudonym für Herzen) nun geht hervor — insbesondere aus der Auseinandersetzung [110] mit Donoso Cortés und Proudhon — daß Heß sich in der Art seiner Kritik durchaus an Marx anlehnte, wenn er auf die Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwicklung wies. Wie sehr er Marx wissenschaftlich aner-

---

[107] Heß, Briefwechsel, S. 236 ff. [108] Ebd.
[109] Ebd., S. 239 ff.
[110] Für die Heßsche Betrachtung des Slawophilen Herzen s. auch Peter Scheibert, Von Bakunin zu Lenin 1 (1956), S. 318 ff.

kannte, geht aus seinem Urteil über dessen Betrachtung der Periode von 1830 bis 1848 hervor. „Sie werden sich so wenig wie ich verletzt fühlen", so schrieb er an Herzen, „wenn ich sage, daß die Marxsche Darstellungsweise der Ihrigen und der meinigen gegenüber mir vorkommt, wie mit eisernem Griffel in Erz gegrabene unverwischbare Züge, die unsrige höchstens wie eine saubere Zeichnung auf Velinpapier" [111], und Heß empfahl im weiteren auch Marx' Schrift gegen Proudhon.

Wenn wir uns aber auf die Interpretation der Iscander-Briefe hinsichtlich ihres „nazarenischen" Charakters beschränken wollen — uns scheint dies überhaupt der für ein Urteil über Heß wesentliche Punkt zu sein, — so sind in der Tat bei aller Bewunderung, die Heß Marx zollte, Unvereinbarkeiten zwischen Marxscher Auffassung und apostolischem Umsturzwillen festzustellen. Gemeinsam war ihnen das Ziel, unvereinbar war der Ausgangspunkt. Das Kommunistische Manifest verfaßte man anläßlich der auf dem Kontinent gärenden politischen Zustände, aber die Verfasser wußten, daß in Deutschland nur erst eine bürgerliche, nicht aber eine proletarische Revolution bevorstehen konnte, und die Tatsache, daß die Handelkrise von 1847 im Jahre 1850 einer neuen Prosperitätswelle wich, ließ Marx erst recht auf die Unmöglichkeit einer proletarischen Revolution schließen. Zu glauben, daß Heß' Widerstand gegen solchen Pessimismus (*Jugement dernier du vieux monde social*) seinen „ideologischen" Relikten zu danken sei — wie Goitein es in etwas pauschaler Beurteilung der Person tut — scheint uns dem Denker Heß nicht ganz gerecht zu werden [112]. Vielmehr scheint uns in Ergänzung der oben vermuteten Gründe, als ob der die Klassennot und das soziale Elend als gesellschaftliche Not begreifende „Apostel" Heß sowohl moralische Empörung wie auch seinen Harmonie-Gedanken zum Maßstab revolutionärer Reife gemacht habe. Das ließ ihn den der Marxschen Dialektik immanenten Zeitablauf übersehen und den Umsturz fordern.

Der „Apostel" Heß vermochte wahrscheinlich nicht, politische Situationen bei aller Bemühung um Realismus immer richtig einzuschätzen, aber er besaß auf der anderen Seite wohl die Fähigkeit, sich aus dem Bereich des schwungvollen Entwurfs in dem Raum täglicher administrativer Parteitätigkeit zu begeben, um sich hier für das gesteckte Ziel nützlich zu machen. Wenn Heß schreiben konnte: „Das Wesen des Menschen... ist das gesellschaftliche Leben... und die wahre Lehre vom Menschen, der wahre Humanismus, ist die Lehre von der menschlichen Gesellschaft, d. h.

---

[111] Es spricht für Heß' wissenschaftliche und menschliche Sauberkeit, wenn er in diesem Schreiben Schwächen bei Karl Marx von dessen wissenschaftlicher Qualifikation zu trennen wußte.

[112] Goitein, Staat und Gesellschaft, S. 101 f.

Anthropologie ist Sozialismus“ [113], dann hatte er die Grundlage seines sozialistischen Schaffens gelegt, dem das Prinzip der Hoffnung eigen war. Dieses Prinzip hat er niemals aufgegeben.

IX

„Die Philosophen“, schrieb Karl Marx 1845 nieder, „haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“. Heß hat versucht, diese Forderung zu erfüllen, noch ehe sie in dieser epigrammatischen Form aufgestellt wurde. Ebenso wie Marx hat Moses Heß vermocht, im Kreise der Junghegelianer die seit der Französischen Revolution angehäuften Konfliktstoffe in sich aufzunehmen, zu analysieren und — über die Junghegelianer hinausgehend — eine soziale Nutzanwendung zu ziehen. Seine bedeutende Rezeptivität, verbunden mit einer erstaunlichen Einfühlungskraft, ließ ihn eine Vielzahl philosophischer und sozialkritischer Quellen verarbeiten und seinem Ziel, der sozialen Aktion, nutzbar machen. Er hat sich anzupassen vermocht, aber niemals sein eigenes Anliegen aufgegeben. Er bediente sich des Hegelschen Vokabulars oder benutzte Marx' Terminologie, er erweckte den Anschein, als ob er sich an fremde Anschauungen verloren habe, „aber“, so bemerkt Thier ganz richtig, „bei näherem Zuschauen ergibt sich, wie das eigentlich Gemeinte unter der fremden Hülle bewahrt bleibt“ [114].

Heß verlor sich nicht in philosophischer Spekulation, vielmehr ist seine dauernde Fühlungnahme mit der aufkommenden Arbeiterbewegung ein wichtiges Kennzeichen seiner intensiven Tätigkeit. Niemand begriff deutlicher als Heß, daß die Beseitigung von Rechtlosigkeit und Elend sich nicht im kühnen Entwurf erschöpfen konnte, der ganz auf Künftiges eingestellt war. Gewiß, er hat in der politischen Praxis seine Möglichkeiten vielfach falsch eingeschätzt, aber er hat doch zugleich Analysen sozialer Zustände gegeben, denen selbst ein kritischer Geist wie Marx Anerkennung zollen mußte.

Mochte auch anfangs die Begegnung zwischen Marx und Heß für beide fruchtbar gewesen sein, in der Fortentwicklung des sozialkritischen Gedankens blieb Heß jedoch hinter Marx zurück. Indem er mehr einem moralischen Impuls als der logischen Deduktion folgte, ist es ihm ungleich Marx — der Hegel weit mehr verbunden war — nicht gelungen, seine

---

[113] Über die Sozialistische Bewegung in Deutschland, in: Karl Grün, Neue Anekdota (1845), S. 188 ff.
[114] Thier, Menschenbild, S. 44 f.

Gedanken in ein System einzufügen und damit jene Überzeugungskraft zu gewinnen, die die Systematik des Manifests nun einmal besaß. Mit der Veröffentlichung des Kommunistischen Manifests war die Trennung der „wissenschaftlichen" von den „wahren" Sozialisten, von Heß, vollzogen. Marx' 11. These zu Feuerbach hatte noch die Möglichkeit eines gemeinsamen Weges in der Verbindung von Geist und Tat offengelassen. Aber Marx schlug eine Richtung ein, die die Sozialkritik einem ökonomischen Determinismus unterwarf, während Heß — bei allen Versuchen, sich mit der Marxschen Denkweise vertraut zu machen — mehr der Kategorie des Wollens anhing. Im „wissenschaftlichen" Sozialismus fand ungestümer Tatwille, wie ihn sich Heß Zeit seines Lebens erhalten hat, keinen Platz mehr. Das voluntaristische Element verlor an Boden.

Die sarkastische Schärfe, mit der der „liebesschwüle Gemütstau" des „wahren" Sozialismus abgelehnt wurde, war nun nicht nur im Hinblick auf Heß' Verdienste um die sozialistische Bewegung wenig angebracht, sondern sie brachte zugleich auch das gemeinsame humanistische Anliegen der Frühsozialisten in einen künstlich konstruierten Gegensatz. Wohl überdeckte der ökonomische Determinismus den Gedanken von der Verwirklichung des Menschen, den gemeinsamen Ausgangspunkt von Heß und Marx. Aber das Menschenbild der „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" und der „Pariser Manuskripte" [115] war doch für das Kommunistische Manifest noch gleichermaßen gültig, und bei näherem Zusehen reduziert sich auch der Anspruch des Manifests auf Alleingültigkeit einfach auf den Gegensatz über den Weg der Verwirklichung sozialistischer Ziele und damit auf das Verhältnis zur revolutionären Aktion.

---

[115] Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Ders., Der Historische Materialismus. Die Frühschriften. Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer (1932), S. 283 ff. Marx verfaßte diese Arbeit 1844.

Ein spätmittelalterliches medizinisches Handschriftenfragment

von Emil Schultheiss

In der mittelalterlichen medizinischen Literatur spielen die verschiedenen Gesundheitsregeln, *Regimina sanitatis,* eine bedeutende Rolle. Die diätetisch-hygienischen Vorschriften dieser Regimina verbreiteten sich nicht nur als selbständige Bücher, sondern wurden auch zu Kapiteln anderer medizinischer Werke des Mittelalters. So enthält das am meisten verbreitete medizinische Buch des 13.—14. Jahrhunderts, die *Practica Bartholomaei*[1] ebenso ein Regimen sanitatis wie das Arzneibuch Ortolfs von Baierland, welches die Practica bald verdrängte und später auch im Drucke erschien. Bei letzterem wies Keil nach, daß jenes Kapitel, welches die diätetischen Regeln enthält, keinen organischen Teil des Werkes bildet[2].

Sämtliche Regimina des Spätmittelalters sind ultima analysi auf die Schola Salernitana zurückzuführen. In ihrer Erscheinungsform weichen sie jedoch von einander in vielem ab, stellenweise sind sie auch im Inhalt verschieden. In der Blütezeit des scholastischen Geistes entfernen sich diese Variationen immer mehr von der nüchternen Einfachheit des Originals. Diese Verschiedenheit und textliche Umwandlung der einzelnen Regimina ist einerseits die Folge der im Laufe der Zeit sich vermehrenden Kenntnisse, anderseits spiegelt sich im Geiste der Regimina die ärztliche Persönlichkeit und das Wissen der Autoren bzw. Kommentatoren, die gleichzeitig auch die Form und den Inhalt verändern.

So wie das frühmittelalterliche *Regimen Salernitanum* für den König von England geschrieben wurde, so wurden auch die spätmittelalterlichen Gesundheitsregeln meistens für einen Herrscher verfertigt. Ihr Verfasser oder Kommentator war meistens der Arzt des Königs.

Unter den Hofärzten des 14.—15. Jahrhunderts ragt an Wissen Sigismundus Albicus, der Arzt des böhmischen Königs Wenzel, später des Kaisers und ungarischen Königs Sigismund, weit hervor. Geboren im böhmischen Mährisch-Neustadt um 1360, starb er am 23. Juli 1427[3]. Seine Baccalaureatsprüfung legte er an der Prager Universität 1382 ab. Entsprechend dem Brauche jener Zeit hielt er bereits frühzeitig Vorlesungen an der Universität in Prag. 1407 finden wir ihn in Italien, wo die Matrikel der Universität Padua seinen Namen verzeichnet. Hier wurde er zum Doktor beider Rechte promoviert. Die wissenschaftlichen

---

[1] J. Haupt, Wiener Sitzungsberichte 71 (1872).
[2] G. Keil, in: Sudhoffs Arch. Gesch. d. Med. 43 (1959), S. 20—21 und 39.
[3] Sudhoff, in: Arch. Gesch. d. Med. 7 (1914), S. 90.

Grade der Medizin erwarb er an der Prager Universität. Zum zweiten Male hielt er sich erst 1452/53 wieder in Italien auf[4].

Bald wird er der Leibarzt des Königs Wenzel. Dessen Vertrauen zu Albicus war so groß, daß er sich in der schweren, von den Husitenbewegungen verursachten und auch seinen Thron gefährdenden politischen Lage auf Albicus zu stützen wünschte. Als der Prager erzbischöfliche Sitz vakant wurde, bewog der König das Kapitel, Doctor Albicus zum Erzbischof von Prag zu wählen. Diese Würde hatte er jedoch nur für eine kurze Zeit inne. Nach seiner Abdankung wurde er Propst von Visehrad, gleichzeitig abermals Arzt und Kanzler des Königs. Als dann nach dem Tode Wenzels die Husitenkämpfe sich noch verstärkten und auch die Propstei des Albich verheert wurde, flüchtete er zuerst nach Olmütz, dann nach Ofen in Ungarn[5]. So geriet er an den Hof des Deutsch-Römischen Kaisers und ungarischen Königs Sigismund.

Meiner Meinung nach muß Albicus auch schon vor seiner Flucht aus Böhmen bzw. Ansiedlung in Ungarn (also vor 1419) bereits in Ofen gewesen sein. Nur so wird nämlich sein in der Prager Universitätsbibliothek verwahrtes und vom Jahre 1416 in Ofen datiertes Manuskript verständlich: *Medicina contra paralysim, quam dom. Albicus ante agonem mortis suae domino regi a. d. 1416 in civitate Buda, Strigon. diocesis fecit*[6]. Das konnte er nur für König Wenzel geschrieben haben. Demgegenüber wurden nicht alle König Sigismund gewidmeten oder ihn erwähnenden Handschriften während Albichs Ofener Aufenthaltes verfaßt. Um Albichs ärztliche und schriftstellerische Persönlichkeit kennen zu lernen, das im folgenden zu besprechende Manuskript aus dem 15. Jahrhundert besser zu verstehen und dieses mit den Albicus-Werken vergleichen zu können, müssen wir uns erst über Albichs bedeutendere Werke auslassen. Vollständigkeit wird hier natürlich nicht erstrebt. Als Grundlage dienten die mir von den Leipziger, Münchener und Prager Bibliotheken zugesandten Mikrofilme der unten genannten Handschriften[7].

Die Bedeutung und Verbreitung seiner Werke zeigt der Umstand, daß drei von ihnen unter den ersten mitteleuropäischen ärztlichen Wiegendrucken zu finden sind: 1. *Praxis medendi*, 2. *Regimen pestilentiae*, und das wichtigste 3. das *Regimen hominis seu Vetularius*. Alle drei erschienen in Leipzig 1484 im Verlag von Marcus Brandt.

Handschriftlich sind folgende Schriften von ihm erhalten geblieben:

1. *Regimen contra reumata, quod misit ante obitum suum Sigismundo Romanorum, Bohaemiae ac Ungariae regi*[8];

---

[4] Hasner, in: Prager Vierteljahresschrift 1860.

[5] Sudhoff, in: Arch. Gesch. d. Med. 17 (1925), S. 157 ff.

[6] Prager Universitätsbibliothek, VIII. H. 34, fol. 149 v, unveröffentlicht.

[7] Ich möchte auch an dieser Stelle Herrn Dr. D. Debes, Leiter der Handschriftenabteilung der Leipziger Universitätsbibliothek für die liebenswürdige Zusendung der Photokopien der Mss. 1200 und 1226, Herrn Dr. K. Dachs für die freundliche Übersendung der Photokopie der Münchner Handschrift Cgm 731, sowie dem Leiter des Prager Klementinums meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

[8] Verlegt bei A. Schrutz, Prag 1909.

2. *Medicina contra paralysim* [9];
3. *Tractatus de rectificatione aerei magistri Albici* [10];
4. *Regimen corporis, consilium ad Sigismundum* (Fragment) [11];
5. *Tractatus de crisi* [12];
6. *Questio solemnis ...* [13];
7. *Puch der erczney von maister albico* [14];
8. *Pestregimen Albici archiepiscopi* (deutschsprachig) [15];
9. *Regimen tempore pestilentiae Albici medici* [16];
10. *Reportata ex lectionibus magistri Albici* [17];
11. *Collectorium maius* und 12. *Collectorium minus* stammen nur zum Teil von Albicus selbst, enstanden aber sicher unter seinem Einfluß [18].

Von den angeführten Werken trachte ich auf Grund des *Vetularius*, der *Practica* und des *Tractatus*, sowie des *Puch der erczney* einige Momente zu beleuchten, die für die Mentalität und für die ärztliche Anschauung des Albicus charakteristisch sind.

Albicus erscheint in den erwähnten Schriften als eine vom streng dogmatischen Geiste der Scholastik ziemlich unabhängige Persönlichkeit. Seine Feststellungen ruhen größtenteils auf eigenen Beobachtungen und Erfahrungen. Dies betont er auch an mehreren Stellen. Das bedeutet natürlich nicht, daß er Autoritäten nicht zitiert hätte. Er beruft sich auf die Klassiker, von Hippokrates bis Avicenna. Doch zitiert er diese sozusagen nur mehr zur Rechtfertigung der aufgestellten Thesen, aber er geht nicht von ihnen aus. Besonders charakteristisch ist es, daß er die angesehenen Namen, in vollem Gegensatz zu damals üblichen Gepflogenheiten, meist ohne jedes lobende Attribut nennt. Es fehlen die im Superlativ geschriebenen lobpreisenden Sätze. Nur eine Ausnahme gibt es: Arnaldus de Villanova, den er anscheinend besonders hochschätzte. Ihn apostrophiert er mit dem Attribut „der erfahrenste Arzt". Der vielgereiste, mit fremden Völkern öfters in Berührung gekommene Arzt erkennt die Bedeutung der geographischen Eigenheiten, der nationalen Sitten bei der Entstehung, dem Verlauf und der Heilung der Krankheiten, und das betont er auch ausdrücklich an mehreren Stellen. Er schreibt unter anderem, daß in Anbetracht der geographischen Verschiedenheiten, die die Krankheiten verändern, sowie der Verschiedenheit der Diäten der Arzt, der in Italien studierte, in Böhmen nicht so erfolgreich sein kann wie auf Italiens Boden. Und in einer der Schriften über die Pest stellt er die Gepflogenheiten der *Italici* und der *Bohemi* bei

---

[9] Siehe Anm. 6.
[10] Prager Universitätsbibliothek, Ms. L. F. II.
[11] München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 321, fol. 89 v—92 r.
[12] Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms 1200.
[13] Ebenfalls in der Leipziger Handschrift Ms 1200.
[14] München, Staatsbibliothek, Cgm 731.
[15] Wratislawa (Preßburg), Universitätsbibliothek, Ms. I. Q. 100.
[16] Prag, Klementinum MS XIV. 16 und Leipzig, Univ.-Bibl., Ms. 1328.
[17] Prag, Klementinum MS I. F. II. 18 v ff.
[18] Beide Handschriften im Kodex III. Q. 4. der Universitätsbibliothek Wratislawa (Preßburg). Sudhoff schreibt das Manuskript Albicus zu. Vgl. Sudhoff, in: Arch. Gesch. d. Med. 9 (1916), S. 117.

Anwendung der Arzneien einander gegenüber. Er betont die Rolle der vorbeugenden bzw. heilenden Wirkung der richtigen Diät, der mäßigen Körperbewegung, der entsprechenden Arbeit und des heiteren Gemüts gegenüber der übermäßigen medikamentösen Behandlung. Die maßvolle Anwendung des Aderlasses, die wiederholte Betonung der schädlichen Folgen überflüssigen Blutabzapfens zeugt von der nüchternen Denkungsart und großen Erfahrung Albichs auch auf diesem Gebiete. Gegenüber der Alchemie ist er noch skeptischer als Arnaldus von Villanova. Im allgemeinen ist er eher Anhänger der „natürlichen Heilverfahren".

Albichs Stil ist flüssig; Wiederholungen, sonst in medizinischen Texten jener Zeit recht häufig, sind relativ selten. Auffallend zahlreich sind jedoch die volkstümlichen, derben Ausdrücke. was schon Sudhoff bei der Besprechung der Pestschriften festgestellt hat.

Obige Charakteristika in Erwägung ziehend, möchte ich ein bis jetzt unveröffentlichtes Manuskript bestimmen und seine medizinhistorische Zugehörigkeit feststellen. Dieses Fragment steht in einer Handschrift der Medizingeschichtlichen Landesbibliothek in Budapest, 28 Pergamentblättern in zeitgemäßem Ledereinband. Die Handschrift besteht aus zwei Teilen, jeder hat ungefähr den Umfang eines Quaternio, doch ist keiner von beiden vollständig. Sie sind von zwei verschiedenen Händen geschrieben, aber ungefähr gleichzeitig. Es ist festgestellt worden, daß das Manuskript nicht aus zwei selbständigen, später zusammengebundenen Handschriften besteht, sondern die fehlenden Blätter später in Verlust geraten sind. Der erste Teil ist eine medizinisch-astronomische Abhandlung in lateinischer Sprache. Der zweite Teil enthält eine mit gut leserlicher Bastarda geschriebene deutsche „Gesundheitsregel". Zwischen den zwei Handschriftenteilen ist der Kreis der Monate und Tage (fol. 9 v) sowie der Tierkreis mit seinen Sternbildern (fol. 10 r) zu sehen. Der auf die Rückseite des letzten Blattes des lateinischen Teiles gezeichnete deutschsprachige *circulus solaris* muß der Anfang des deutschen Teiles gewesen sein, doch ist das sinngemäß folgende Kapitel über Aderlaß verloren gegangen. Auch dies ist ein Beweis dafür, daß das deutsche Regimen fortlaufend nach dem lateinischen Teil geschrieben wurde. Dieser Umstand ist bei der Bestimmung des Alters entscheidend. Das lateinische Fragment zählt nämlich den *circulus solaris* in der Tabelle (fol. 4 r und 5 v) vom Jahre 1420 und die Conjunctionen von 1429. Die Jahreszahl 1420 hat also in diesem Falle den Wert eines terminus post quem. Das Entstehen des lateinischen Fragments müssen wir daher in diese Zeit, d. h. in das dritte Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts verlegen. Älter kann offensichtlich auch der diesem folgende deutsche Teil nicht sein. Das wird auch von dem paläographischen Befund bestätigt. — Die Kalligraphie der Handschrift, die schöne, stellenweise rot-blau kolorierte Zeichnung der Initialen, die sorgfältige Anordnung der Rubra — der Kopist hat dem Rubrikator immer Platz gelassen — macht es unzweifelhaft, daß es die Arbeit eines Berufskopisten ist.

Die lateinische medizinisch-astrologische Abhandlung ist von keinem besonderen medizinhistorischen Interesse; sie sagt nichts Neues. Ihr Entstehungsort ist nicht zu bestimmen. Sie beginnt mit: *quam sunt protracte due virgule una a signo superiori deorsum et alia a signo inferiori sursum* (fol. 1 r). Sie endet: *Et nota quod quantitas dierum, hore et minuta ortus*

et occasus solis anticipantur secundum quod anticipantur gradus solis de quo dictum est superius in capitulo de gradibus solis. Et sic est finis (fol. 9 r). Der letzte Satz ist Rubrum.

Die Grundlage dieser Abhandlung ist eigentlich das Werk des Beda Venerabilis „De natura rerum". Die Tabellen auf fol. 4 r und fol. 5 v entsprechen den *decemnovennali circuli* des Beda, die Zeichnungen auf fol. 9 r und 10 v denen der auf Bl. 365 und 458 befindlichen in Mignes Patrologie Bd. 90. Auch dieser Handschriftenteil ist ein Fragment. Der Anfang ist unvollständig; wieviel davon fehlt, kann nicht festgestellt werden. Das Fragment beginnt ungefähr in der Mitte des Bedaschen Originalwerkes. Das Rubrum von fol. 3 v lautet: *Canon de coniunctione et oppositione.* Auf fol. 6 v ist die *Tabula continuationis, coniunctionis et oppositionis* zu finden.

Das deutsche Fragment ist eine typische „Ordnung der Gesundheit". Sie beginnt mit fol. 11 recto. Im Nachfolgenden können wir — aus Platzmangel — aus dem Text nur Teile, aus den Rubra nur Auszüge mitteilen, mit Auflösung der Abkürzungen.

In der Mitte des Incipit-Blattes stellt der anonyme Verfasser gleich fest, daß *die deutschen meer essen dann trinken und die walhen mer trinken dann essen.* Dann spricht er von den hippokratischen Konstitutionen (Complexen), daß nämlich *die menschen nach seiner Complexen Sangwinei... Colerici... Fledmatici... Melancolici* sind. Das hierauf folgende zweite Rubrum faßt eigentlich den Inhalt des vierten Kapitels zusammen. (Demnach gingen dem vorhandenen Teil des Fragments noch mindestens drei Kapitel voran.)

In dem vierden Capitel hat man lere von essen von trinken von slaffen vnd von wachn wie man sich vor vnd nach essen damit halten sol vnd von dem obgeschriebn essen vnd trinken wich die natur zu überflüssig ettwen von vnmassigkait wegen Darumb ist nach obgeschriebn Lere Wie vnd mit was man die vberflussign natur sullt abziehen vnd zehilff kömen... Fol. 13 verso zitiert der Verf. Konstantin[19], wobei er sich mit allem Wissenswerten über das Baden beschäftigt. Auf der Vorderseite des folgenden Blattes werden die Funktionen der *Pori* der Haut beschrieben: *...Avicenna vnd spricht das in dem pad die löcher an der hautt die da hayssen pori offen steen...* Die folgenden Erwägungen von den heilend und anregend wirkenden Bädern zeugen wahrlich nicht von „mittelalterlicher Dunkelheit".

Auf der Recto-Seite des fol. 15 beginnt das Aderlaß-Kapitel, das sich auch mit dem Problem der *dies fausti* bzw. *critici* befaßt[20]. Die genaue Beschreibung des Kollapses bei übermäßigem Aderlaß weist auf einen exakt beobachtenden Arzt hin: *...so dem menschn die varb verkert wirt vnd die pulst abnymbt so sol man aufhörn auch wer vil schwitzt das ist ain Zaichen der vberflüssigkait...* Das Rubrum von fol. 17 r ist besonders wichtig für uns, denn nur hier kommt der Inhalt der Handschrift, *Ordnung der gesunthait,* expressis verbis zum Ausdruck.

---

[19] Constantinus Africanus hatte auf das Regimen sanitatis großen Einfluß. Vgl. H. Schipperges, in: Sudhoffs Arch. Gesch. d. Med. 43 (1959), S. 66.

[20] Vgl. G. Keil, in: Sudhoffs Arch. Gesch. d. Med. 41 (1957), S. 28—58.

Das Kapitel, das sich mit der Luft befaßt, wird im Rubrum von fol. 18 r eingeführt: *Als das puch ist geordnet zu der gesunthait so ist not das man wisse wie man in den luft lebn sol das ist wie er gesunt sey oder nicht* ... Dann, sich auf Avicenna berufend, mahnt der Autor, die gute Luft solle sich nicht mit schädlichen Ausdünstungen vermischen. Hier wird auch die Wohnungshygiene erwähnt: *Da die menschn wonung haben, da sol das erdreich nicht faul seyn.* Im Folgenden werden diätetische Regeln per longum et latum besprochen, indem öfters auf einen ungenannten Meister hingewiesen wird.

Im ersten Drittel des fol. 24 r geht die eigentliche Makrobiotik zu Ende und es beginnt der Anhang, der die Heilkräuter und Gewürze behandelt. Dieser inhaltlich abgesonderte Teil hängt in der Konstruktion eng mit dem Regimen zusammen und endet in der Mitte des fol. 28 r. Das ist auch das Ende des ganzen Fragments. Folgende Heilkräuter und Gewürze sind in diesem Kapitel zu finden: *Galgant, Inber* bzw. *Ingwer, muskatt, nagel, Zymarinten, Zittwar, Pheffer, lorber, Saffran, Krambiper* bzw. *krambitper.* Zum Schluß können wir über den *prann wein* lesen.

Die Besprechung einiger Krankheiten und die gegen diese verordneten Heilmethoden, auch einige eingeschaltete Rezepte machen das kräuterbuchartige Kapitel abwechslungsreich. Vom Schüttelfrost (*von riten*) schreibt er folgendes: *Der Ritt der den Menschn alltag an geet kumbt von vier saiten Von ersten so man erkaltet nach dem pad So werdn die löcher die da hayssen pori offen ... So geet die kellten durch die löch ein die offen steen zu der leber Davon wird der Ritt Darumb soll man sich hueten vnd warm halltn ... Zum anderen mall wirt der Rit von posem Luft ... Zum dritten mal wirt er von fleisch oder Spais nicht wol gesottn oder gepraten ist wann die natur die Speis nicht wol magt vertzeren So fault sy durcheinander vnd wirt Corumpirt vnd dauon der ritt ... Zum vierdn mal wann ain mensch gar hais padt vnd darnach zu kalt wasser geet vnd damit begeust So slecht die keltn In vnd die pory werdn verschopt dauon wirt der Rit* ... (fol. 26 r—26 v). Der Beschreibung des alltäglichen Schüttelfrostes folgt eine Abhandlung über die Malaria tertiana: *der rit über den anderen tag haisst Tertiana* ... (fol. 27 r). Unmittelbar danach erwähnt das Manuskript den weisen Meister von Prag: ... *das lernt mich zu prag ain wais Maister* ...

Die Ruhrepidemien bedeuten eines der größten ärztlichen Probleme des Mittelalters. Es ist daher verständlich, daß die Handschrift sich sehr viel mit der *rot rur* beschäftigt. Die letzte Seite, die sich bis zur Mitte von fol. 28 r erstreckt, enthält zwei Rezepte gegen die Ruhr, womit auch dies interessante Fragment endet. Das letzte Rezept lautet: *Nym Aychein schusling Die desselbigen Jares sind auskommen vnd prichs Im ersten May vnd prenn Sy aus durch ain Rosenhut vnd gibs dem sichen zwei oder drey tag ze trinken ain wenig er wirt gesunt an der ruer.*

Es kann ohne Zweifel festgestellt werden, daß die geschilderte Handschrift eine Variante der Regimina in Prosa ist. Der Stil zeigt viel Ähnlichkeit mit den deutschsprachigen Handschriften des Albicus, in erster Linie mit jenem des *Puch der erczney.* Bezeichnend ist für Albich, zeugt aber zumindest von seinem Einfluß, daß in unsrem Manuskript bei keinem der zitierten klassischen Autoren, an keiner einzigen Stelle, lobende Attribute zu finden sind (Villanova ausgenommen). Die wiederholte

Betonung der gesundheitsfördernden Wirkung des Bades, des Heileffektes des Wassers ist hauptsächlich im ursprünglichen *Regimen Salernitanum* zu finden. Die späteren scholastischen Kommentatoren schreiben bereits mehr über die Gefahren des Bades als über dessen Heilwirkung.

Diese „moderne" Anschauung übers Baden, die das Manuskript vertritt (siehe besonders fol. 14), ist gut zu vereinbaren mit Albichs Vorliebe für natürliche Heilmethoden. Wir wissen, daß Albicus die Bedeutung der Hautporen gut kennt. Damit befaßt sich unsere Handschrift ausführlich. Das Kapitel über den Aderlaß (fol. 15 r) ist ebenfalls in Albichs Geist geschrieben. Wir begegnen hier der Aufzählung der schädlichen Wirkungen des Aderlasses öfter als der Anführung der günstigen Erfolge. Wie bekannt, warnt Albich auch im Vetularius wiederholt vor übermäßiger Anwendung der venaesectio. Ähnliche Äußerungen finden wir auch in seiner Leipziger Handschrift[21]. Schon Sudhoff hat in seiner Abhandlung über die Pestschriften des Albich[22] die Aufmerksamkeit auf jenen auffallenden Umstand gelenkt, welch weitgehende Beachtung Albich den geographischen und ethnologischen Verhältnissen schenkt. Albicus stellt die diätetischen und sanitären Sitten und Gewohnheiten der einzelnen Nationen einander gegenüber. Diese Distinktionen können wir in unserem Manuskript sogar an zwei Stellen finden: fol. 11 r, wo der Verfasser von der Verschiedenheit der einzelnen Nationen im allgemeinen spricht, und fol. 18 v, wo er von den *in diesem Lande üblichen Speisen* redet. Unser Manuskript befaßt sich auch mit der Wohnungshygiene (fol. 18 r), was zu jener Zeit ziemlich ungewohnt, wenn auch nicht ohne Beispiel war. Mit der Luft, auch mit der Luft der Wohnung befaßt sich unter anderen auch der von Arnald von Villanova geschriebene Kommentar sowie die Practica Bartholomaei, doch erwähnt die Bodenverhältnisse, die hygienische Bedeutung der Erdböden des Zimmers nur Albicus im Münchner Manuskript[23]. Schon Pick weist darauf hin, daß der Vetularius voll volkstümlicher Ausdrücke ist[24]. Ähnliche finden sich auch in diesem Fragment häufig.

Wenn wir unser Manuskript mit dem von Arnald von Villanova geschriebenen bzw. kommentierten Regimen vergleichen (Bämlersche Ausgabe), finden wir zahlreiche ähnliche Teile. So stimmt fol. 11 r des Manuskripts fast vollkommen mit der Seite fol. 16 v der Augsburger gedruckten Ausgabe überein, und fol. 11 v mit der Seite fol. 17 r des Bämlerschen Druckes. Ziehen wir aber die „Wanderung" der Texte der Regimina und den großen Einfluß, den gerade Arnald von Villanova auf Albicus ausgeübt hat, in Betracht, so kann behauptet werden, daß die Ähnlichkeit einiger Stellen unseres Fragments mit dem Regimen des Villanova nicht im geringsten dagegen spricht, daß diese Variante im Geiste des Albicus geschrieben wurde.

Auf Grund des hier vorgetragenen Berichtes scheint uns die Annahme berechtigt, daß der auf fol. 27 r Zeile 30 erwähnte „wais maister zu

---

[21] Im Ms. 1200.
[22] Sudhoff, in: Arch. Gesch. d. Med. 7 (1914), S. 69 ff.
[23] Cgm 731.
[24] F. Pick, Prag und Montpellier (o. O. u. J.), S. 161.

Prag" Sigismundus Albicus ist! Daß der Name Albichs nicht erwähnt wird, widerlegt diese Annahme nicht. Erstens, weil uns zwei — wenigstens zum Teil — mit Bestimmtheit von Albicus verfaßte Handschriften bekannt sind[25], die des Meisters Albicus Namen nicht erwähnen; zweitens ist nicht ausgeschlossen, daß im verlorenen Anfang des Fragments sein Name genannt war.

---

[25] Siehe Anm. 18. Collectorium maius et minus.

Vom Imperialismus des europäischen Staatensystems zum Dualismus der Weltmächte

Ein Literaturbericht

von Eberhard Kessel

Als das hervorstechende Merkmal der gegenwärtigen historischen Situation und der Struktur der heutigen Staatenwelt erscheint der Dualismus der beiden Weltmächte Rußland und Amerika. Dadurch ist die Rankesche Konzeption von dem durch die germanisch-romanische Völker- und Kulturgemeinschaft begründeten und durch die Einbeziehung der slawischen Völker erweiterten europäischen Staatensystem für Gegenwart und Zukunft ungültig geworden. Das europäische Staatensystem, das fünf Jahrhunderte hindurch, seit den Zeiten des ausgehenden Mittelalters bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges, Form und Inhalt des politischen Verkehrs der Nationen bestimmt hat, existiert nicht mehr und hat einer neuen Mächtegruppierung Platz gemacht.

Es ist evident, daß die neueste Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft, soweit sie die Große Politik zum Gegenstand hat, sich an dieser Tatsache orientieren muß. Aber ebenso klar ist auch, daß eine Betrachtungsweise, die damit die äußere Struktur der Weltpolitik zu begreifen sucht, nicht ohne die Einbeziehung der inneren, geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Kräfte auskommt, die sich in den Wechselbeziehungen der Mächte auswirken. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint bereits die Epoche des modernen Imperialismus, zu dem sich das europäische Staatensystem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts umgebildet hatte, in einem neuen Lichte. Hatten wir hierin bisher immer nur oder doch vorwiegend die Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges bzw. jetzt nach 1945 der beiden Weltkriege gesehen, mit allen Schuldkomplexen, mit denen die Fragestellung belastet war, so ergibt sich uns nunmehr das Bild eines bedeutsamen Epochenwandels. Ludwig Dehio hat in diesem Sinne die Haltung der deutschen Historikergeneration von 1914 einer kritischen Überprüfung unterzogen [1], die — man mag ihr in ihren Schlußfolgerungen zustimmen oder auch nicht — uns auf jeden Fall den Blick für die darin liegende Problematik geschärft hat. Wenn jene Generation

[1] Ludwig Dehio, Ranke und der deutsche Imperialismus, in: H. Z. 170 (1950), S. 307—328, wiederabgedruckt in: Deutschland und die Weltpolitik im 20. Jahrhundert (München 1955).

der Erscheinung des Imperialismus vor 1914 durch die Erweiterung der Rankeschen Konzeption des europäischen Staatensystems zu einem Welt-Staatensystem Rechnung zu tragen suchte, so müssen wir heute sagen, daß das europäische Staatensystem im Versuch der Verwirklichung solcher Ausweitung zu Grunde gegangen ist.

Fragen wir nach den Bemühungen der Geschichtsschreibung, den Vorgang mit den Mitteln der Wissenschaft zu bewältigen, so ergibt sich, daß wir damit trotz mancher bedeutenden Einzelleistung durchaus noch in den Anfängen stehen, und zwar nicht nur in der deutschen Geschichtswissenschaft. Allerdings haben wir die großen Zusammenfassungen handbuchartigen Charakters von Hans Herzfeld[2] und Pierre Renouvin[3], die in der Verbindung eines kompendiösen Stoffreichtums, kritischer Sichtung und trotzdem übersichtlicher Zusammendrängung als Muster gelten können. Aber sie lassen uns zugleich die Lücken empfinden, die überall bestehen, obwohl es ja nicht an einer Fülle von Buchtiteln fehlt, wie allein schon die Literaturangaben der Handbücher zeigen[4]. Die deutsche Forschung hat es dabei besonders schwer gehabt, sich von der Schuldfrage des Ersten Weltkrieges innerlich wirklich frei zu machen, und noch das letzte großartige historiographische Denkmal der alten Generation, das Werk von Hermann Oncken über die Vorgeschichte des Weltkrieges[5], beweist, wie weit ein solcher Versuch unter dem Eindruck der aktuellen Politik von der spezifisch historischen Erkenntnis entfernt bleiben mußte. Am bedeutsamsten könnte deshalb in dieser Beziehung das Buch von George W. F. Hallgarten über den „Imperialismus vor 1914" erscheinen[6], und dies umsomehr, als es in Deutschland — wenn

---

[2] Hans Herzfeld, Die Moderne Welt 1789—1945, Tl. 2: Weltmächte und Weltkriege. Die Geschichte unserer Epoche 1890—1945 (Westermanns Studienhefte, Geschichte der Neuzeit). Georg Westermann Verlag, Braunschweig 1952, in 2. Aufl. 1957.

[3] Pierre Renouvin, Histoire des relations internationales. Vol. VI: Le XIXe Siècle, pt. 2: 1871—1914. Librairie Hachette, Paris 1955. 401 S. — Vol. VII und VIII: Les crises du XXme Siècle. 2 vols. 376 u. 426 S. 1957—1958.

[4] Es kann deshalb auch nicht der Zweck des vorliegenden Berichtes sein, sie alle aufzuzählen. Ich habe auf Vollständigkeit schon deshalb verzichten müssen, weil ich nicht alle Bücher habe bekommen können. Außerdem kann ich keine Gewähr dafür übernehmen, daß mir nicht auch ein Titel entgangen sein kann. Schließlich soll ein Literaturbericht m. E. lesbar sein, und deshalb kommt es mir nur darauf an, eine Übersicht über einige wesentliche oder charakteristische Erscheinungen an Hand des Grundproblems der jüngsten Veränderungen der Staatengeschichte zu geben.

[5] Hermann Oncken, Das Deutsche Reich und die Vorgeschichte des Weltkrieges. 2 Bde. 1933. (Der Große Krieg 1914—1918, hrsg. v. M. Schwarte, Bd. VI und VII).

[6] George W. F. Hallgarten, Imperialismus vor 1914. Theoretisches, soziologische Skizzen der außenpolitischen Entwicklung in England und Frankreich, soziologische Darstellung der deutschen Außenpolitik bis zum Ersten Weltkrieg. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1951. 2 Bde. XX, 561 u. VII, 505 S.

auch von einem gebürtigen Amerikaner deutscher Abstammung — zu derselben Zeit konzipiert und ausgearbeitet wurde, in der Oncken sein Werk niederschrieb. Daß es erst so viel später erschienen ist, hängt mit den Zeitereignissen zusammen, die den Autor und sein Werk mit unserer ganzen Generation betroffen haben. Aber es hat seinen guten Grund, daß es jetzt wesentlich unverändert, nur durch einige deutlich gekennzeichnete Zusätze ergänzt, im vollständigen Wortlaut gedruckt worden ist. Es bedeutet trotz der seit seiner Entstehung verflossenen Jahre heute auch in dieser Form einen wesentlichen Gewinn für unsere historische und darüber hinaus methodologische Erkenntnis. Der Vf. verlangt sehr geistvoll eine „Kontographie" als neue historische Hilfswissenschaft für die Erforschung der Epoche (I, S. 335): freilich ein sehr weit ausschauendes Unternehmen; man schaudert unwillkürlich zurück vor der Weite und Weglosigkeit des Terrains, das es hier zu durchmessen gilt, ehe wir zuverlässige Resultate erwarten können. Gerade nachdem die vorwiegend wirtschaftsgeschichtlich eingestellte Forschung auf der Grundlage marxistischer Prämissen sich bemüht hat, rein empirisch in diese Bezirke hineinzuleuchten, hat sich gezeigt, daß der vorhandene Quellenbefund für derartige Fragestellungen nicht immer ausreicht, und es bleibt noch abzuwarten, ob und wo das Material sichere Schlüsse gestatten wird, die nicht einfach aus vorgefaßter Spekulation stammen[7]. Die Krupp-Korrespondenzen[8], die kürzlich im Auftrage des Deutschen Zentralarchivs in Merseburg veröffentlicht worden sind, ergeben zum Beispiel nichts wesentlich Neues, das von erheblicher Bedeutung wäre, obwohl der Herausgeber auch Kleinigkeiten nicht übergeht, aus denen zu schließen ist, daß die Archive jedenfalls nichts Wichtigeres enthalten. Doch bedeutet selbst die geringfügigste Mitteilung immerhin einen Mosaikstein für das Gesamtbild, das umso lebendiger, freilich auch umso differenzierter und komplexer ausfällt, je genauer wir die Details kennen.

Im ganzen stellt das Werk von Hallgarten zweifellos eine bedeutende Leistung dar, und es ist ihm weitgehend gelungen, die konkreten Auswirkungen wirtschaftlicher Interessen und Interessengruppen auf die auswärtige Politik sichtbar zu machen. In den einleitenden Übersichtskapiteln über die soziologischen Grundlagen der englischen, der französischen und der Bismarckschen Außenpolitik tritt dagegen das spekulative Element stärker hervor; und so wenig das Bestreben des Verfassers zu verkennen ist, Einseitigkeiten zu vermeiden, so machen sich

---

[7] Vgl. zum Grundsätzlichen dieser Probleme, das hier nicht weiter erörtert werden kann, jetzt noch die soeben erschienene Analyse von Fritz Wagner, Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft. (Erfahrung und Denken Bd. 4) Duncker & Humblot, Berlin 1960.

[8] Krupp und die Hohenzollern. Aus der Korrespondenz der Familie Krupp 1850 bis 1916, hrsg. v. Willi Boelke. (Quellenveröffentlichung aus dem Deutschen Zentralarchiv Merseburg). Rütten & Loening, Berlin 1956. VII, 163 S.

dabei doch seine theoretischen Voraussetzungen in der Unterstellung postulierter ökonomisch-soziologischer Motive geltend.

Noch mehr ist das in dem Werk des russischen Historikers Jerussalimski über den deutschen Imperialismus zu spüren, das zuerst 1948 in russischer Sprache, dann 1954 in 2. Auflage auch in deutscher Übersetzung erschienen ist[9]. Jerussalimski hat sich in dem Buch einen wichtigen Abschnitt, nämlich die Jahre von 1895 bis 1900, aus der Haupt- und Blütezeit des modernen Imperialismus herausgegriffen, um die deutsche Außenpolitik der Zeit nach marxistisch-kommunistischen Grundsätzen zu analysieren und zu sezieren. Er war für seine Aufgabe durch seine Mitarbeit an der russischen Aktenpublikation zur Vorgeschichte des Weltkrieges im besonderen Maße geeignet. Das ungedruckte russische Material stand ihm zur Verfügung, und er hat nicht nur die russische Literatur verwertet, die dem der Sprache unkundigen Westeuropäer nicht ohne weiteres zugänglich ist, sondern auch keine der zahlreichen westeuropäischen Veröffentlichungen vernachlässigt, so daß sein Werk auf jeden Fall unentbehrlich ist. Freilich zeigt es die Schwächen einer soziologischen Betrachtungsweise ohne ausreichende empirische Kritik in der Verknüpfung mit der sowjetisch-kommunistischen Doktrin nur noch in potenzierter Form. Es ist wie eine moderne ökonomische Mythologie, die sich hier ausgebildet hat; sie arbeitet, wie einst die alte theistische Mythologie mit dem *deus ex machina*, ihrerseits mit einer *oeconomia ex machina*, die alle Probleme löst. Gewiß ist zuzugeben, daß heutzutage die ökonomischen Interessen einen immer höheren Rang in der menschlichen Wertskala erhalten haben; doch berechtigt uns das erstens nicht, diese Wertskala ohne weiteres auf die Vergangenheit zurückzuprojizieren, und es enthebt uns zweitens nicht der Notwendigkeit, in jedem Einzelfall den konkreten empirischen Nachweis zu führen. Die Verschiedenheit nicht nur der Zeitalter, sondern auch der einzelnen Vorgänge wird durch solche egalisierende Betrachtungsweise verdeckt. Jerussalimski kommt zu so verallgemeinerten Urteilen wie: „Der deutsche Imperialismus hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Laufe des Lebens einer Generation zwei Kriege entfesselt..." [10]; damit werden das kaiserliche und das nationalsozialistische Deutschland als im Banne ein und

---

[9] A. S. Jerussalimski, Die Außenpolitik und die Diplomatie des deutschen Imperialismus Ende des 19. Jahrhunderts. Dietz Verlag, Berlin 1954. 847 S. — Hallgarten II, S. 442 beurteilt das Werk auf Grund nachträglicher und nur vorläufiger Kenntnisnahme in der russischen Ausgabe durchaus positiv. Es wurde mit dem Stalinpreis 2. Klasse ausgezeichnet.

[10] Jerussalimski, S. 9f., wo er das Glück des deutschen Volkes nach der Zerschmetterung Hitlerdeutschlands 1945 preist, „dank der Unterstützung durch die Sowjetunion" erstmalig in seiner Geschichte sein Schicksal in die eigenen Hände nehmen zu können. — Auch sei z. B. auf die seltsame Behauptung S. 754 hingewiesen, Bismarck habe den Abschluß des französisch-russischen Bündnisses nicht verhindern können. Im übrigen s. u. S. 248.

derselben Idee handelnd betrachtet, und Hitler erscheint (ähnlich wie auch bei Hallgarten I, S. 26) als purer Exponent eines kapitalistischen Imperialismus.

Nun stecken in solchen Urteilen offenbar Vorstellungen, die verständlicherweise vor allem im Ausland während der Ereignisse unter dem Eindruck einer fortgesetzten deutschen Aggression entstanden sind, aber auch in Deutschland selbst bei einer Betrachtung nur von außen, von der auswärtigen Politik her, wie sie z. B. Ludwig Dehio scharfsinnig angesetzt hat, erklärlich sind; sie müssen jetzt von der Wissenschaft überwunden werden, um die Unterschiede deutlicher zu erkennen. Denn mit Hitler ist ein dem Imperialismus des 19. Jahrhunderts fremdes Prinzip in die Außenpolitik der Mächte eingebrochen; es war gar nicht mehr die alte Machtpolitik der Vorkriegszeit, die Hitler einfach fortgesetzt oder wiederaufgenommen hätte. Vom Standpunkt der Staatsräson der Machtpolitik kann Hitlers außenpolitisches Handeln nur als vollständig unsinnig bezeichnet werden. Mit dem Durchbruch des nationalsozialistischen Prinzips aus der Innenpolitik in die Außenpolitik ist eben die epochale Wendung vom europäischen Staatensystem zum Dualismus der Weltmächte herbeigeführt worden. Insofern ist Hitler nicht als Exponent des kapitalistischen Imperialismus zu verstehen, wenn er 1939 den zweiten Weltkrieg herbeiführte. Andererseits ist der erste Weltkrieg überhaupt nicht in diesem Sinne „herbeigeführt", er ist vielmehr durch eine unbeabsichtigte, auch nicht in dieser Weise voraussehbare Kettenreaktion ausgelöst worden. Hallgartens plastisches Bild der Ereignisse zeigt deutlich, daß die von der ökonomisch-marxistischen Theorie postulierte Zwangsläufigkeit: „Kapitalismus-Imperialismus-Krieg" in Wirklichkeit nicht existiert. Hallgarten stellt die „unzertrennliche Interessenverknüpfung zwischen Imperialismus und Defensive" fest und leitet daraus sogar die eigentümliche Erscheinung ab, daß 1914 alle Völker in der festen Überzeugung in den Krieg gingen, nur für ihre Verteidigung zu kämpfen. Das aggressive Element, das an sich im Imperialismus mit seiner expansiven Tendenz steckt, ist seinem Wesen nach kein kriegerisches, sondern ein wirtschaftliches. Die Wirtschaft kann im Kriege, der das eigene Land betrifft, nur verlieren. Die Aufgabe einer wohlverstandenen imperialistischen Politik ist deshalb die Verhinderung des Krieges.

In diesem Sinne hat nun freilich der Imperialismus 1914 versagt. Es sind aber nicht die imperialistischen Ziele gewesen, die zum Krieg geführt haben, mit der Expansion der wirtschaftlichen und kolonialen Interessen über die ganze Erde hin, mit der Einbeziehung auch der großen außereuropäischen Mächte in den Bannkreis ihrer Rivalitäten, sondern es war — ein Anachronismus — das kontinental-europäische Erbe dieser Staatengemeinschaft, das den Krieg verursacht hat. Die Revanche-Idee des nationalistischen Frankreich einerseits und das von der Nationalitäts- und Souveränitätsidee Westeuropas entflammte Ost- und Südosteuropa andererseits haben sich im Zusammenwirken und Überkreuzen zum Welt-

brand entzündet. Weder das französisch-russische Bündnis, noch die Angliederung Englands daran ist an sich von imperialistisch-kapitalistischen Zielen her zu verstehen. Das Eigenartige und eigentlich Widersinnige des Vorgangs ist uns ganz deutlich geworden, nachdem wir durch einige grundlegende Arbeiten gelernt haben, die Geschichte jener Zeit nicht ausschließlich aus dem kontinental-europäischen Blickwinkel zu sehen.

Das Standardwerk in diesem Sinne wird immer das Buch des Amerikaners William L. Langer bleiben: „The diplomacy of imperialism 1890—1902“ [11]; es ist nur zu bedauern, daß es nicht die ganze Epoche bis 1914 bzw. 1918 umfaßt. Bereits 1935 erschienen, ist es 1951 mit unverändertem Text, aber unter Hinzufügung ergänzender Literaturangaben in 2. Auflage herausgekommen, und der Verfasser kann in dem Vorwort dazu mit vollem Recht sagen, *that since the original publication of this book no other work has appeared in any language that covers the ground in the same manner or on the same scale.* Auch heute noch trifft das zu, und was seitdem hinzugekommen ist und genannt zu werden verdient, bezieht sich — abgesehen von den schon erwähnten, einen großen Zeitraum umfassenden Handbüchern — teils auf Sonderprobleme, teils auf die Geschichte der einzelnen Staaten, deren Außenpolitik gerade im Hinblick auf die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen der modernen Welt jeweils spezielle Fragen stellt.

Aus den Bearbeitungen der deutschen Geschichte, die natürlich wegen ihrer Besonderheit und Differenziertheit dabei sehr stark interessiert, sei gleich hier das Buch von Martin Göhring [12] genannt, obwohl es sehr viel weiter reicht, nämlich bis 1945, und damit naturgemäß für die späteren Partien wichtiger ist als für die verhältnismäßig knapp behandelte Epoche von 1890 bis 1914. Glatt und flüssig erzählt, ohne Einzelnachweise, dafür aber mit allgemeinen Literaturhinweisen versehen, hat es bereits innerhalb Jahresfrist eine zweite Auflage erfahren und damit den Beweis erbracht, daß es einem allgemeinen Bedürfnis entspricht. Der Titel „Bismarcks Erben“, den Göhring gewählt hat, bezeichnet einen Standpunkt, und es mag zunächst befremden, nun die ganze deutsche Geschichte nach Bismarck bis zur Katastrophe in einem Zug zusammengefaßt zu sehen, als ob die beiden Generationen der Epoche einfach zusammengehörten. Das ist indessen nicht des Autors Meinung, und sein Hauptverdienst ist, dargetan zu haben, wie mit Hitler ein Bruch in die Kontinuität der deutschen Geschichte gekommen ist, die ja im Übergang von der Bismarckschen zur Wilhelminischen Ära trotz aller Abwendung von

[11] 2 Bde. New York 1935. 2. Aufl. in 1 Bd. 1951. Dabei sei auch an das ebenso vorzügliche ältere Werk von Langer erinnert: „European alliances and alignments 1871—1890“ (New York 1931), das 1950 ebenfalls in 2. Aufl. mit ergänzter Bibliographie erschienen ist.

[12] Martin Göhring, Bismarcks Erben 1890—1945. Deutschlands Weg von Wilhelm II. bis Adolf Hitler. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1958. X, 386 S. 2. erweiterte Aufl. 1959. XII, 451 S.

den Bahnen der praktischen Politik des Reichsgründers doch gewahrt geblieben war. Man mag dabei die Akzente verschieden stark setzen, aber grundsätzlich sollte darüber kein Streit mehr sein.

Das läßt sich natürlich nicht mit ausschließlich außenpolitischen Kategorien fassen, und man kann im Zweifel sein, ob der Ausdruck „Machiavellismus" eine zutreffende Charakterisierung der Politik Hitlers bietet. Auch von einem „Stil" der nationalsozialistischen Außenpolitik möchte ich nicht reden; die Sache sitzt tiefer[13]. In diesem Zusammenhang interessieren alle die Fragen der Sozialstruktur und der ökonomischen Verhältnisse, die Hallgarten berührt hat, und die selbst für die von ihm behandelte Zeit, noch mehr für die weitere Entwicklung eindringende archivalische Forschungen zur Ergänzung und vielleicht Berichtigung verlangen. Die Arbeit von Karl Erich Born über die deutsche Sozialpolitik von 1890—1914[14] steckt sich freilich von vornherein nicht so hohe Ziele und beschränkt sich darauf, nach voraufgehender allgemeiner Charakterisierung der sozialpolitischen Forderungen der Wissenschaft, der Kirchen, der Parteien und Verbände die soziale Gesetzgebung Preußens und des Reiches unter Kontrolle durch die Berichterstattung der diplomatischen Vertreter der süddeutschen Bundesstaaten darzustellen. Die Akten des Reichs und Preußens sind abgesehen von einigen Stücken aus dem Nachlaß Bülow nicht herangezogen worden. Daß dabei nicht viel Neues herauskommen konnte, liegt auf der Hand. Befremdend ist die Verkennung der Bismarckschen Sozialpolitik, von der der Verf. seinen Ausgang nimmt, obwohl doch Rothfels uns ihr Wesen auch durch Beibringung neuen Materials in seiner inzwischen erfreulicherweise neu aufgelegten Auswahlsammlung „Bismarck und der Staat" so eindringend klar gemacht hat, daß innerhalb der Wissenschaft nur nach überzeugender Widerlegung seiner Auffassung davon abgewichen werden sollte. Aber der Verf. scheint diese Sammlung überhaupt nicht zu kennen, und die Fehldeutung des berühmten Satzes von der permanent-identischen Persönlichkeit des Staates und seiner Einrichtungen durch den Verf. als dem „Ausdruck einer durch und durch [!] konservativen Staatsanschauung" (S. 22 unter nachdrücklicher Betonung des Zusatzes „und seiner Einrichtungen") wäre gar nicht möglich gewesen, wenn er sich gefragt hätte, von welcher Einrichtung denn in concreto bei diesem Zitat die Rede gewesen ist? Es handelte sich doch gerade um die neu einzuführende Unfallversicherung! Insofern ist nun auch der Unterschied zwischen

---

[13] Joachim Leuschner, Volk und Raum. Zum Stil der Nationalsozialistischen Außenpolitik. (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 58). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 82 S. — Vgl. dazu noch weiter unten.

[14] Karl Erich Born, Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz. En Beitrag zur Geschichte der innenpolitischen Entwicklung des Deutschen Reiches 1890—1914. (Historische Forschungen i. A. der Historischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, hrsg. von O. Brunner, P. Rassow, J. Vogt, Bd. I). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957. 256 S.

Bismarck und Caprivi in ihrer Sozialpolitik nicht richtig aufgefaßt worden, und das ganze Kapitel von Bismarcks Sturz bedarf durchgehender Korrektur, die in dem Zusammenhang dieses Berichts nicht gegeben werden kann.

Über den sozialpolitischen Willen Wilhelms II. und dessen Ernsthaftigkeit werden natürlich immer Zweifel möglich sein, und schon 1938 hat Paul Grebe[15] die Bedeutung des sozialpolitischen Gegensatzes zwischen Kaiser und Kanzler für die Entlassung geleugnet. Indessen kennen wir die Sprunghaftigkeit der kaiserlichen Persönlichkeit auch von anderen Anlässen; daß er anfangs mehr wollte als später, und daß darin auch eine gewisse Enttäuschung seinerseits eine Rolle gespielt hat, wird man festhalten müssen. Selbst die Schwäche seiner Persönlichkeit darf dabei nicht vergessen werden, so sehr er sie durch starke Worte zu kompensieren suchte, die eben deshalb nicht ganz ernst genommen werden dürfen. Immerhin sind sie da und haben als solche natürlich gewirkt, und überdies sind sie auch für die nachträgliche Erkenntnis insofern wichtig, als sie zwar nichts darüber aussagen, was der Kaiser tatsächlich gewollt hat, aber doch etwas darüber, was er glaubte sagen zu dürfen und zu sollen, mithin auch wollen zu dürfen, wenn er dazu fähig gewesen wäre. Mit anderen Worten: so friedliebend und überhaupt der Gewaltanwendung abgeneigt Wilhelm II. fraglos war, so entsprang diese Friedensliebe doch nicht eigentlich ethischen Motiven, sondern wurzelte in der Schwäche seiner Persönlichkeit.

Dazu kam, daß auch die Alldeutschen zwar weniger die faktische Politik des Reiches beeinflußten, als es z. B. Jerussalimski meint, aber ebenso wie der Kaiser starke Worte liebten und gebrauchten. Solche offen propagierte Tendenzen mußten im Zusammenhang mit Heeresvermehrung und Flottenbau in Europa Sorge erwecken. Das unnatürliche Bündnis zwischen Rußland und England ist nur von dieser Sorge her zu verstehen. Oswald Hauser hat das neuerdings in einer die Bedeutung des ostasiatischen Raumes betonenden Analyse des englisch-russischen Gegensatzes erneut dargetan[16]. Aber es bedeutet eine allzu starke Vereinfachung, das komplexe Gebilde dieser Sorge allein auf die Flottenpolitik zurückführen zu wollen. Hubatsch, der seine verschiedenen Studien zur Geschichte des Flottenbaus in einem kleinen Band zusammengefaßt und abgerundet hat[17], kann mit Recht darauf hinweisen, daß die Anfänge des Flottenbaus sich nicht gegen England gerichtet und

---

[15] Paul Grebe, Bismarcks Sturz und der Bergarbeiterstreik vom Mai 1889, in: H. Z. 157 (1938), S. 87.

[16] Oswald Hauser, Deutschland und der englisch-russische Gegensatz 1900—1914. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Bd. 30). Musterschmidt Verlag, Göttingen 1958. VIII, 288 S. — Dazu die Besprechung von Hans Herzfeld, in: H. Z. 188 (1959), S. 637 ff.

[17] Walther Hubatsch, Die Ära Tirpitz. Studien zur deutschen Marinepolitik 1890—1918. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft Bd. 21). Musterschmidt Verlag, Göttingen 1955. 139 S.

auch dort zunächst keinen Argwohn erweckt haben. Das ist erst später der Fall gewesen, hat aber dann natürlich die Spannung verschärft, und als die Verständigung über eine Rüstungsbegrenzung scheiterte, war das allerdings von entscheidender Bedeutung.

Den Kern des Problems hat schon Arthur Rosenberg in seiner 1928 erschienenen, in ihrer Art ausgezeichneten „Entstehung der deutschen Republik" (S. 63 f.) etwas zugespitzt dahin gekennzeichnet: „Die englischen Staatsmänner wollten auf keinen Fall zulassen, daß Deutschland in einem Kontinentalkrieg über Frankreich und Rußland Sieger blieb... Die Gefahr bestand für England darin, daß Deutschland eines Tages die Küsten von Petersburg bis Brest beherrschen könnte, aber nicht darin, daß Deutschland ein paar Panzerschiffe mehr hatte". Wenn aber Deutschland auch noch Panzerschiffe baute, wurde natürlich die Gefahr umso dringender. Der Risikogedanke von Tirpitz schwebte gewissermaßen im luftleeren Raume. Hubatsch stellt denn auch in der letzten Formulierung seiner Ergebnisse fest, daß Tirpitz landstrategische Gesichtspunkte auf die Seekriegsführung übertragen und außerdem „klare Vorstellungen von der gesamtpolitischen Auswirkung seiner organisatorischen und technischen Präzisionsleistung nicht gehabt hat...", mithin infolge Versagens einer übergeordneten Staatsleitung „das militärische Machtmittel an die Stelle der politischen Methode getreten war".

Tirpitz aber hatte sich für die Flottenrüstung von Anfang an an England als „dem gefährlichsten Gegner" Deutschlands zur See orientiert[18]. Von Kreuzerkrieg und Marinestützpunkten in Übersee hielt er nichts, weil er sie für nutzlos hielt in einem Krieg mit England, an den er immer dachte. Er war also für seine Person nur bedingt Exponent des Imperialismus, er war, wenn man so will, militaristischer Imperialist, während der Kaiser und die Regierung Vertreter eines politischen und wirtschaftlichen Imperialismus waren und deshalb Stützpunkte in Übersee erstrebten, deren Erhaltung unbedingt die Vermeidung großer kriegerischer Konflikte erforderte. Dabei war man im Grunde auf Verständigung mit England angewiesen. An diesem inneren Widerspruch der Situation hat die deutsche Politik nicht weniger gelitten als die englische. Natürlich stand Tirpitz nicht allein mit seiner Flottenforderung; nichts war in jenen Jahren in Deutschland populärer im nationalen Sinne als Flottenbau und Englandhaß[19]. Aber es war eine Richtung, die nicht not-

---

[18] Vgl. Rudolf Stadelmann, Deutschland und Westeuropa. Schloß Laupheim-Württemberg 1948, S. 101 f. — Man wird die Ausführungen Stadelmanns zu dem Problem auch nach den neueren Arbeiten von Walther Hubatsch nicht entbehren wollen.

[19] Vgl. die tief in die Hintergründe hineinleuchtende, wenn auch einseitige, im übrigen aber vorbildliche Arbeit von Eckart Kehr, Schlachtflottenbau und Parteipolitik 1894—1901. Versuch eines Querschnitts durch die innenpolitischen, sozialen und ideologischen Voraussetzungen des deutschen Imperialismus. (Eberings Hist. Studien Heft 197). Berlin 1930.

wendig im Wesen des deutschen Imperialismus jener Jahre liegen mußte. Eine überlegene Politik hätte die berechtigten deutschen Handels- und Überseeinteressen auch ohne Einsatz militärischer Machtmittel bzw. entsprechender Drohung zu wahren gehabt, wie dies Bismarck noch immer fertig gebracht hatte.

Für den ostasiatischen Raum, in dem der deutsche Imperialismus mit der Erwerbung von Kiautschou 1897 festen Fuß faßte, liegt neuerdings eine ausgezeichnete Arbeit in der Tübinger Dissertation von Ekkhard Verchau vor[20], die etwa denselben Zeitraum behandelt wie Jerussalimski, aber sich auf einen entscheidenden Brennpunkt der imperialistischen Interessen beschränkt und dabei die Untersuchung auf alle daran interessierten Mächte ausweitet. Damit wird die vielfach übliche Isolierung der Probleme inbezug auf Deutschland vermieden und gerade der Kampf der Rivalitäten zwischen den verschiedenen Mächten und Mächtegruppen in den Entscheidungsjahren der Aufteilung Chinas in Interessensphären aufgezeigt, ohne deswegen doch das moralische Urteil über eine Politik der gewaltsamen Besitzergreifung, auch wenn sie von anderen vorgemacht worden ist, zurückzustellen. Die Arbeit trägt denn auch durchweg zur Korrektur und Ergänzung des Buches von Oswald Hauser bei, der sie nicht mehr hat benutzen können, und übt positive Kritik an Jerussalimski, dessen Darstellung sich nicht nur in der doktrinär-marxistischen Theorie, sondern auch in einer national-russischen antideutschen Haltung als befangen erweist. Langers Ergebnisse dagegen werden in allem Wesentlichen bestätigt und durch genaueres Eingehen auf die wirtschaftlichen Probleme ergänzt. Der Verfasser versucht in einem ausführlichen zweiten Teil die sozial- und geistesgeschichtliche Wandlung der Epoche als Grundlage des Vorgangs der imperialistischen Ausweitung der großen Mächte nachzuweisen, wobei er freilich den Blick wieder sehr auf Deutschland einstellt.

Im einzelnen wäre da noch manches zu klären, auch eine ganze Reihe von Büchern und Aufsätzen anzuführen; aber schon von hier aus ergibt sich als Hauptsache, daß 1. der moderne Imperialismus des 19. und 20. Jahrhunderts eine allgemeine Erscheinung der Zeit gewesen ist, an der alle großen und zum Teil selbst die kleinen Mächte teilgehabt haben, zuletzt sogar die Vereinigten Staaten von Amerika, wenn auch viel später als die anderen und gewissermaßen durch den allgemeinen Trend der Vorgänge dazu gezwungen, und daß 2. die Unterschiede der politischen und sozialen Struktur aller hieran beteiligten Mächte, die ja an sich nicht gering waren, für die Erscheinung als Ganzes verhältnismäßig wenig ausgemacht haben, so daß sich der deutsche, französische, englische, russische, ja auch der japanische Imperialismus in ihrem Wesen kaum

[20] Ekkhard Verchau, Europa und der Ferne Osten 1894—1898. Studien über Erscheinung und Wesen des Imperialismus in dieser Zeit. Diss. (Masch.) Tübingen 1957. V, 268 S.

voneinander unterscheiden. Nur die Gesinnungen und Motive, die größere oder geringere Klugheit der Staatsmänner, Wirtschaftsführer und Militärs bedingen die Unterschiede im Verlauf und in den Ergebnissen der Aktionen. Allein Amerika nimmt eine gewisse Sonderstellung ein.

Eine Seite des Imperialismus war die koloniale Expansion, die in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geradezu zu einer Aufteilung der noch nicht vergebenen Welt geführt hat. Der französische Historiker Henri Brunschwig hat in einem Vortrag, den er 1956 im Institut für Europäische Geschichte in Mainz gehalten hat[21], die verschiedenen Phasen der Kolonialpolitik vom Imperialismus bis zur Gegenwart aufgezeigt und dabei mit Recht darauf hingewiesen, daß der moderne Kolonialimperialismus erst nach Überwindung der allgemeinen Welle des Antikolonialismus in der ersten Hälfte des 19. Jh. nach 1870 eingesetzt habe. Vielleicht hat ihn die Kürze des gesprochenen Wortes veranlaßt, die Farben ein wenig zu einfach schwarz-weiß gegeneinanderzusetzen; jedenfalls wird man über seinen an sich ganz richtigen Feststellungen nicht vergessen dürfen, daß die europäische koloniale Expansion in der ersten Hälfte des 19. Jh. keineswegs ganz zum Stehen gekommen ist, und daß es auch nicht immer nur philanthropische und ideale Motive gewesen sind, die sie in Gang gehalten haben. Aber es ist wichtig, sich und die Welt daran zu erinnern, daß es tatsächlich solche Motive im 18. und zu Beginn des 19. Jh. gegeben hat, die sich in der Bekämpfung des Seeräuberunwesens und des Sklavenhandels wie in der Ausbreitung der christlichen Religion ehrlich bekundet haben, während später immer mehr die reine wirtschafts- und machtpolitische Tendenz vorherrscht[22], so daß wir heute gegen religiöse und humanitäre Gesichtspunkte als Argumente für koloniale Ausweitung mißtrauisch geworden sind. Man wird die Epochengrenze für den neuen Kolonialismus nicht so starr bei 1870 ziehen können wie Brunschwig, und vor allem nicht das Ansteigen der nationalistischen Welle durch ganz Europa ausschließlich von der Vollendung der italienischen und deutschen Einigung herleiten. Aber richtig ist, daß der Nationalismus des 19. Jh. dem neu erwachenden Kolonialimperialismus in den 80er und 90er Jahren das entscheidende Gepräge gab, und die Wendung dieses Nationalismus nach Übersee steht wohl insofern mit der italienischen und deutschen Einigung im Zusammenhang, als damit das mitteleuropäische Machtvakuum ausgefüllt war: aller Betätigungsdrang der kontinental-europäischen Mächte, der sich bis dahin dorthin richtete, mußte sich seitdem ein anderes Tätig-

[21] Henri Brunschwig, Vom Kolonialimperialismus zur Kolonialpolitik der Gegenwart. (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 21). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957. 32 S.

[22] Dabei freilich den Holländern, Belgiern und Deutschen als „ausschließlichen Merkantilisten" jede „humanitäre Tradition" abzusprechen und sie allein den Franzosen und Engländern zu vindizieren (S. 25), ist eine eigentlich nicht mehr durch die Zusammendrängung des Stoffes entschuldbare Einseitigkeit.

keitsfeld suchen, das in Europa nur noch auf dem Balkan, sonst aber in Afrika und Asien zu finden war.

Mit dem ersten Weltkrieg bereits hat dann eine Verteilung und Verlagerung der bisher in Europa gelegenen weltpolitischen Schwerpunkte stattgefunden, die dem Imperialismus der Vorkriegszeit ein verändertes Aussehen gab. Henri Brunschwig spricht von einem Kolonialimperialismus „nicht mehr mit gutem Gewissen" (S. 26). In der Tat werden die deutschen Kolonien nicht einfach von den Siegermächten usurpiert, sondern als „Mandate" verwaltet. Das in allen Kolonien mehr oder weniger vorhandene Selbständigkeitsstreben wurde durch den Weltkrieg gestärkt, auch die im englischen Weltreich bereits vorher wahrnehmbare Verselbständigung der Kolonien bis zu gleichrangigen Partnern des Mutterlandes entscheidend gefördert. Andererseits bekamen die außereuropäischen Großmächte ein verstärktes Gewicht, und wenn sich das noch nicht sofort nach dem 1. Weltkrieg voll auswirkte, so hat das seinen Grund in bestimmten vorübergehenden Erscheinungen: der Lahmlegung Rußlands durch die Revolution und ihre Nachwehen, dem amerikanischen Isolationismus, der sich wieder von der Weltpolitik abwandte, und schließlich der durch die vereinigte anglo-amerikanische Macht erzwungenen japanischen Zurückhaltung. Den entscheidenden Durchbruch in dieser Richtung brachte der 2. Weltkrieg als ein unbeabsichtigtes, weitgehend nicht vorausgesehenes Ergebnis. Brunschwig spricht von dem „kulturellen Imperialismus", der den bisherigen „merkantilen Imperialismus" ablösen müsse. Aber das ist nur eine Seite des Problems, und schließlich findet auch diese „Entkolonialisierung" im Kräftefeld des neuen Dualismus der Weltreiche statt, der das andere Ergebnis des 2. Weltkrieges ist.

Daß es aber dazu kam, ist nun vollends nicht mit irgendwelchen Zwangsläufigkeiten soziologischer oder ökonomischer Art zu erklären. Gewiß, das Zeitalter der beiden Weltkriege zeigt eine gewisse innere Dynamik, deren Hauptzug das Absinken der europäischen Mitte ist. Aber die Mächtekonstellation des 2. Weltkrieges lag in keiner Weise im Zuge dieser Dynamik; das anglo-amerikanisch-russische Bündnis war noch viel unnatürlicher als das englisch-russische des 1. Weltkrieges, und es wäre nie zustandegekommen, wenn Hitler seine Gegner nicht durch die Angriffe auf sie geeinigt hätte.

Es ist verständlich, daß dieses gewaltige Drama noch keine umfassende Gesamtdarstellung gefunden hat, obwohl nunmehr 15 Jahre seit seinem Ende verstrichen sind, in denen die Historiker und Schriftsteller aus aller Welt sich mit dem Gegenstand beschäftigt haben und auch bereits ein unermeßliches Quellenmaterial ans Licht der Öffentlichkeit getreten ist. Wenigstens einiges davon soll hier noch besprochen werden. Die spezielle Kriegsgeschichte der beiden Weltkriege mag dabei außer Betracht bleiben; sie erfordert einen eigenen Bericht. Es kommt in unserem Zusammenhang

wesentlich auf die Bearbeitungen der auswärtigen Politik und des Zusammenspiels der Mächte an.

Dieses hatte sich infolge des 1. Weltkriegs entscheidend verändert. Rußland und Deutschland waren vorübergehend ausgeschaltet, Frankreich besaß ein Übergewicht der Macht auf dem Kontinent, das durch die Seemacht Englands auf dem kontinentalen Bereich nicht ausgeglichen werden konnte, während Amerika und Japan abseits standen. In diesem Rahmen aber begann das Spiel der imperialistischen Ausweitung von neuem, nur mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß das Mittel militärischer Gewaltanwendung durch den 1. Weltkrieg bereits einigermaßen diskreditiert war, so daß Frankreich seine militärische Vormachtstellung auf die Dauer nicht viel genützt hat. Der Völkerbund schließlich, so viel über ihn gelästert worden ist, brachte ein neues Prinzip friedlichen Ausgleichs internationaler Probleme und Streitigkeiten in die Staatengemeinschaft, das vorher nicht vorhanden gewesen war und auch dem militärisch Schwächeren gewisse Möglichkeiten politischer und moralischer Aktionen gewährte. Das egoistisch-nationalistische Motiv hatte in der Politik entschieden an Kredit verloren, da man sah, wie die Staaten in ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Existenz aufeinander angewiesen waren. Aber die einzelstaatliche Nation blieb Träger des politischen Handelns; die Nationalidee hat nun erst in Gebieten zur Verwirklichung gedrängt, die sich ihr als Ordnungs- und Gestaltungsprinzip weitgehend entzogen und dadurch in die Gefahr steter Unruhe gerieten.

Die deutsche Geschichte steht infolge der Verkettung der Ereignisse von 1918 über 1933 bis zum 2. Weltkrieg ziemlich stark im Vordergrund des Interesses, obwohl man darüber Ostasien nicht vergessen sollte. Aber es ist klar, daß das „Wiedererstarken" Deutschlands einen Hauptpunkt in der Geschichte jener Jahre ausmacht, und insofern hat nun auch in der zurückgewandten Betrachtung der heutigen Geschichtsschreibung die Zeit der Weimarer Republik vielfach den Charakter einer Vorgeschichte jenes verhängnisvollen „Wiedererstarkens" angenommen. Dagegen wäre nur zu bedenken, daß keineswegs ein starkes Deutschland überhaupt schon ein Unglück für die Welt bedeutete, daß vielmehr eine gewisse Eigenstärke für Deutschland zum Mithandeln in der europäischen und allgemeinen Staatengemeinschaft eine Notwendigkeit war, wie ja auch ein starkes Frankreich als solches noch keine Gefahr, sondern eine Voraussetzung für das Funktionieren des Interessenausgleichs war, wenn es nur nicht allein da war und ein entscheidendes Übergewicht entfaltete, mit dem es Mißbrauch trieb.

Wir haben nun seit den älteren Darstellungen der Weimarer Republik, die sehr stark von der inneren Struktur ausgingen[23], und zu denen jetzt

---

[23] Ich nenne das ausgezeichnete Buch von Ferdinand Friedensburg, Die Weimarer Republik (zuerst 1946, 2. Aufl. 1957), ferner Erich Eyck, Geschichte der Weimarer Republik, 2 Bde. Zürich 1954—1956, dazu Fritz Hartung, Zur

noch das eine eigentümliche Mischung von Darstellung und Erinnerungswerk bildende Buch von Wilhelm Hoegner „Die verratene Republik" gekommen ist[24], gerade auch einige wesentliche Arbeiten zur Außenpolitik der Weimarer Zeit, die das Bild der Epoche wesentlich erhellt haben. In erster Linie ist hier die Gesamtdarstellung von Ludwig Zimmermann[25] zu nennen, deren Entstehung, wie der Verfasser im Vorwort sagt, bis in das Jahr 1935 zurückreicht. Sie fußt weitgehend auf unveröffentlichtem Quellenmaterial und kann den Anspruch erheben, als grundlegendes Werk über das Thema gewertet zu werden. Vielleicht ist sie ein wenig noch von alten Ressentiments belastet, etwa in der Beurteilung Wilsons und des Versailler Vertrages, sie zeigt sich aber doch auch von der jeweils jüngsten Literatur beeinflußt, der sie dann eher etwas kritiklos Rechnung zu tragen versucht, und sie setzt gelegentlich die Akzente zu stark, so wenn bei Rapallo (S. 117) von „dem Ausbrechen Deutschlands aus dem Kreis der kapitalistischen Mächte" gesprochen oder (S. 273) die Gleichgewichtspolitik als „Quadratur des Zirkels" bezeichnet wird. Es erscheint auch fraglich, ob man sagen darf, daß der Kampf um den Youngplan die Weimarer Republik „bis in die Grundfeste erschüttert" habe (S. 391); und auf S. 432 ff. finden wir eine überraschend positive Beurteilung Papens. Der Schlußteil nach dem Tode von Stresemann kommt überhaupt etwas schlecht weg; hier auch sonst noch nicht hinreichend aufgeklärte deutsch-russische Enttremdung von 1931/32[26], in der die Ratifizierung der 1931 in Moskau abgeschlossenen Verlängerung des Berliner Vertrages von 1926 bis zum Mai 1933 verzögert wurde, wird gar nicht erwähnt. Aber in der Tat lag ja der Schwerpunkt der Epoche

---

Geschichte der Weimarer Republik, in: H. Z. 181 (1956), S. 581—591, sowie das kompendiöse Werk von Karl Dietrich Bracher, Die Auflösung der Weimarer Republik (Schriften des Instituts für Politische Wissenschaft Bd. 4) Stuttgart-Düsseldorf 1955, 2. Aufl. 1957.

[24] Wilhelm Hoegner, Die verratene Republik. Geschichte der deutschen Gegenrevolution. Isar Verlag, München 1958. 397 S. Das Buch stellt einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Republik aus der Sicht eines bayrischen Sozialdemokraten dar. Inzwischen sind im gleichen Verlag auch seine persönlichen Erinnerungen erschienen unter dem Titel: Der schwierige Außenseiter. Erinnerungen eines Abgeordneten, Emigranten und Ministerpräsidenten. (1959, 344 S.), die mit ganz knappem Rückblick auf die Jugend von der Novemberrevolution bis zum Ende seiner Ministerpräsidentschaft in Bayern 1957 reichen.

[25] Ludwig Zimmermann, Deutsche Außenpolitik in der Ära der Weimarer Republik. Musterschmidt Verlag, Göttingen 1958. 486 S. Dazu kommen einige vorausgegangene Spezialarbeiten zum Thema, die ich hier nicht aufzähle, da sie in das Werk eingegangen sind.

[26] Was Fritz Klein, Die diplomatischen Beziehungen Deutschlands zur Sowjet-Union 1917—1932 (Berlin 1952), S. 170 f. darüber sagt, reicht nicht aus. Die Erkaltung der Beziehungen lag mindestens so sehr auf russischer Seite, wo Litwinow 1930 Tschitscherin ablöste und an die Stelle der bisherigen Anlehnung an Deutschland die Verständigung mit den Westmächten und den Randstaaten setzte, vgl. darüber Georg von Rauch, Geschichte des bolschewistischen Rußland (Wiesbaden 1955), S. 291 ff.

in der Zeit vorher, und das zentrale Problem der Außenpolitik der Weimarer Republik war die Wiedergewinnung der außenpolitischen Selbständigkeit ohne Einsatz irgendwelcher materieller Macht, allein mit Hilfe diplomatischer Mittel — ein Problem, das in der Hauptsache durch Stresemann gelöst worden ist. Gewiß sah er die Bahnen seiner Politik beim Antritt seines Amtes schon im wesentlichen vorgezeichnet; vor allem Wirth und Rathenau[27] haben ihm vorgearbeitet. Aber es gehörte sein scharfer realistischer Sinn dazu, um sich ganz auf sie einzustellen, seine zähe Energie, sie konsequent einzuhalten, und seine Selbstverleugnung, sich dabei nicht um Haß und Verachtung zu kümmern, so tief schmerzlich er sie empfunden hat. So steht Stresemann und das Ost-West-Verhältnis der Weimarer Republik im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion der Nachkriegszeit, an der sich vor allem Henry L. Bretton[28], Felix E. Hirsch[29], Hans W. Gatzke[30], Annelise Thimme[31], Theodor Schieder[32], Herbert Helbig[33] und Martin Göhring außer mit seinem schon erwähnten Buch noch mit einer Sonderstudie über Stresemann[34] beteiligt haben.

Diese Diskussion hatte sich wesentlich an der Erschließung des Stresemann-Nachlasses nach 1945 entzündet, der seinerzeit unmittelbar nach dem Tode des Staatsmanns in dem „Vermächtnis" (3 Bde. 1932/33) begreiflicherweise nur fragmentarisch hatte veröffentlicht werden können. Dazu kam das tagespolitische Interesse, das sich in Deutschland nach der

---

[27] Vgl. Eric C. Kollman, Walther Rathenau and German foreign policy. Thoughts and actions, in: The Journal of Modern History 24 (1952), S. 127—142.

[28] Henry L. Bretton, Stresemann and the revision of Versailles. A fight for reason. Stanford University Press 1953. XII, 199 S.

[29] Felix E. Hirsch, Stresemann in historical perspective, in: The Review of Politics Bd. 15 (1953), S. 360—377, und: Stresemann, Ballin und Amerika, in: Vjh. f. Ztgesch. 3 (1955), S. 20—35.

[30] Hans W. Gatzke, Stresemann and the rearmement of Germany, Baltimore John Hopkins Press 1954. Dazu verschiedene Aufsätze in den Vjh. f. Ztgesch. 3—5 (1955—1957).

[31] Annelise Thimme, Gustav Stresemann. Legende und Wirklichkeit, in: H. Z. 181 (1956), S. 287—338, und: Gustav Stresemann, Eine politische Biographie zur Geschichte der Weimarer Republik. Norddeutsche Verlagsanstalt O. Goedel, Hannover und Frankfurt/M. 1957. 132 S.

[32] Theodor Schieder, Die Probleme des Rapallo-Vertrages. Eine Studie über die deutsch-russischen Beziehungen 1922—1926. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 43). Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1956. 100 S.

[33] Herbert Helbig, Die Träger der Rapallo-Politik. (Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte Nr. 3). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958. 214 S. Das Buch umfaßt 3 Einzelabhandlungen, deren zweite — Die Moskauer Mission des Grafen Brockdorff-Rantzau — in etwas anderer Form bereits in den Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte Bd. 2 (1955) erschienen ist.

[34] Martin Göhring, Stresemann. Mensch, Staatsmann, Europäer (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 17). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1956. 55 S.

Beseitigung des nationalsozialistischen Verdikts über den Erfüllungspolitiker erstmalig wieder frei regen konnte. Zuerst aber haben in Amerika Felix Hirsch und Henry L. Bretton die Stimme für Stresemann erhoben. Bretton vor allem hat ihn als „Europäer" gefeiert, der den Versailler Vertrag mit friedlichen Mitteln im Rahmen des Möglichen habe revidieren wollen, um Deutschland wieder zu einem gleichberechtigten Partner in einer europäischen Friedensordnung werden zu lassen. Bretton verkannte dabei keineswegs die „role of a most vociferous annexationist and militarist", die Stresemann im Weltkriege gespielt hatte (S. 16), verschwieg auch nicht, daß Stresemann die Dolchstoßthese vertreten hat (S. 19), aber er stellte fest, daß er aus diesen nationalistischen Anfängen heraus ein überzeugter Europäer geworden sei, gewiß aus dem Zwang der Not und der Einsicht in die gewandelten Verhältnisse, auch als Politiker nicht immer in der Lage, ganz gerade Wege zu gehen, aber doch ehrlich und bei aller notwendigen Anpassung und Wendigkeit nach der Lage der Dinge im Grunde konsequent. Dagegen hat Gatzke lebhaft Einspruch erhoben und Bretton vorgehalten, das Material des Nachlasses nicht genügend ausgewertet zu haben. Aus dem Nachlaß gewann er vielmehr das Bild eines ganz anderen Stresemann, der Europa nur als Vorwand und Waffe gebraucht habe und in der Weimarer Zeit ein nationalistischer Politiker geblieben sei, dem es bei alledem nur um das Wiedererstarken Deutschlands gegangen sei. Gatzke macht diese Haltung allerdings Stresemann nicht zum Vorwurf, er sagt sogar, daß jeder andere patriotische Staatsmann jedes anderen Landes in solcher Lage ebenso gehandelt haben würde; aber es ist klar, daß Stresemann in dieser Beleuchtung als reiner Opportunist und Machiavellist erscheint, der mit seiner Politik der Wiedererstarkung Hitler nur vorgearbeitet hat. In diesem Sinne hat denn auch Annelise Thimme die These Gatzkes aufgenommen und eine Revision des deutschen Stresemann-Bildes eingeleitet, die überall nur Diplomatie und Taktik sieht und hinter die europäische Sprache des Staatsmanns das Fragezeichen der Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit setzt. Für Annelise Thimme ist Stresemann eine Mischung von einem „mit allen Wassern gewaschenen Politiker" voll Nüchternheit und ohne jeglichen Humor mit einem „Gefühlspolitiker von äußerst persönlicher Empfindlichkeit... nicht ganz ohne die Eigenschaften eines deutschen Biedermanns und Bildungsphilisters" (Biographie, S. 128 f.). Ein wenig bewundert man den Mut der jungen Autorin, diese Auffassung zum besten zu geben, und der Widerspruch kann nicht ausbleiben[35]. Nicht nur Göhrings etwas epopöenhafte Gedenkrede[36] und sein größeres

---

[35] Neben manchem treffenden Urteil finden sich auch kleinere Schnitzer wie S. 41 die Bezeichnung Seeckts beim Kapp-Putsch als Chef der Heeresleitung oder S. 77 „Schutztruppe" statt Schutzpolizei.

[36] Göhring vermerkt auf S. 49 Anm. ausdrücklich, daß er sich in einer Gedenkrede auf keine Polemik einlassen könne.

Buch, auch Zimmermann[37] steht auf einem anderen Standpunkt, wobei Zimmermann mehr die nationalpolitische, Göhring mehr die europäische Komponente betont.

Dem objektiven Befund nach dürfte dabei in der Hauptsache Einigkeit herrschen; die Urteile haben sich von den verschiedenen Standpunkten her auf Grund genauerer Kenntnis einander ziemlich genähert, und es bleiben Möglichkeiten der Abweichung und gegensätzlichen Deutung nur in den Folgerungen, die man aus diesem Befund ziehen will. Ganz eindeutig wird die Frage schwerlich zu entscheiden sein, wie weit Stresemann im konkreten Einzelfall sich vom nationalen oder europäischen Gesichtspunkt hat bestimmen lassen; es ist ähnlich wie bei Bismarck in der Bewertung der preußischen und der national-deutschen Komponente. Aber unbestreitbar ist, daß der europäische Gedanke überhaupt in Stresemann lebendig gewesen ist. Es ist durchaus kein Anachronismus, eine solche Gesinnung einem national denkenden Deutschen in der Zeit nach 1918 zuzutrauen, wenn er derartiges ausspricht. Man konnte auch damals schon ein guter Europäer und ein guter Deutscher zugleich sein. Auch ist die Wandlung vom Herzensmonarchisten zum Vernunftrepublikaner nicht unbedingt mit Charakterlosigkeit oder Opportunismus gleichzusetzen. Was ist es anderes als die Forderung nach europäischer Integration gewesen, wenn Stresemann am 9. September 1929 in Genf gefragt hat: „Wo bleibt in Europa die europäische Münze? Wo bleibt die europäische Briefmarke?“ [38]

Das Mittel aber, das die deutsche Außenpolitik nach 1918 besaß, um wieder selbständig zu werden, bot ihr die Stellung Deutschlands zwischen Ost und West. Das ist die Rapallo-Politik gewesen, in deren Zug sich Stresemann ganz realistisch und selbstverständlich eingefügt hat. Das war keine Option für die eine oder andere Seite, sondern eine Gleichgewichtspolitik, die sich in der Lage nach dem Weltkriege auch ohne militärische Macht führen ließ. Die neueren Veröffentlichungen bestätigen uns auch in bisher unbekannten Einzelheiten, daß in dieser Gleichgewichtspolitik die großen Antipoden Brockdorff-Rantzau, Seeckt und Stresemann im Grunde ganz übereingestimmt haben; alle ihre Kämpfe untereinander beruhten auf Mißverständnissen und persönlichen, auch innenpolitischen Gegensätzen, die vor allem durch Helbigs Untersuchungen auf Grund des Nachlasses Brockdorff-Rantzau noch weiter aufgeklärt sind. Schon Schieder bemerkt (aaO., S. 47), daß sich Brockdorff-Rantzau und Seeckt in ihrem Denkschriften-Duell vom August-September 1922 sehr viel näher gestanden hätten, als sie wahr haben wollten. Wir finden dafür die Bestätigung eines Mitlebenden jetzt in den Memoiren Gesslers, der

---

[37] Zimmermann hat auch in den Studien zur Geschichte der Weimarer Republik (Erlanger Forschungen Bd. I 1956) „Das Stresemannbild in der Wandlung“ behandelt.

[38] Stresemann, Vermächtnis III, S. 579.

sich über diesen Sachverhalt ganz klar war[39]. Es gab bei allen Reibungen doch eine gemeinsame sachliche Linie, die trotz Mißtrauen und Abneigung eine ersprießliche Zusammenarbeit ermöglichte. Helbig hat endgültig festgestellt, was wir an sich schon wußten, was aber immer wieder angezweifelt wurde, daß die sowjetisch-deutsche Zusammenarbeit in militärischen Angelegenheiten während der ganzen Zeit der Weimarer Republik „niemals die politischen Entscheidungen der Staatsmänner wesentlich oder gar entscheidend beeinflußt" hat (S. 150).

Natürlich war diese Außenpolitik eine einzel-nationalstaatliche; eine imperialistische konnte sie nach Lage der Dinge nicht sein, aber ein expansives Element war ihr insofern eigen, als sie eine Revision der Ostgrenzen zur Wiederherstellung eines geschlossenen nationalen Teritoriums anstrebte. Sie unterschied sich ihrem Wesen nach weder von der Politik der anderen Mächte noch von der Vorkriegspolitik; sie setzte das allgemeine politische Kräftespiel unter den durch die Niederlage veränderten Voraussetzungen fort und benutzte die Möglichkeiten, die sich ihr jeweils aus den Konstellationen des Moments heraus boten, und zwar so, daß sie sich in ihren Zielsetzungen nach dem Kräftestand der Weltverhältnisse richtete. Faßt man so das Wesen dieser Politik, so wird auch die viel erörterte Streitfrage gegenstandslos, ob man dabei an den Einsatz militärischer Mittel zur Revision der Ostgrenzen im Sinne einer deutschen Aggression gedacht habe. Eine Gefahr für den europäischen Frieden bot diese Politik als solche nicht. Ein Krieg war immer nur in einem ganz eng begrenzten Rahmen möglich, in jeder anderen Form war er lediglich als reiner Verzweiflungsakt denkbar, den eine solche Politik eben niemals herbeigeführt oder auch nur im entferntesten riskiert hätte.

Die Außenpolitik des Nationalsozialismus dagegen richtete sich in ihrer Zielsetzung nicht mehr nach den Möglichkeiten eigenstaatlicher Existenz im Kräfteverhältnis der Welt, sondern nach den vorgestellten oder eingebildeten Erfordernissen einer eigentümlichen Weltanschauung, die früher oder später zur Überspannung der Kräfte und zur Katastrophe führen mußte, so sehr sie im einzelnen Fall taktische Erwägungen zuließ, denen bei geschickter Anpassung an die Situation dann auch momentane „Erfolge" beschieden sein konnten. Martin Göhrings Gesamtdarstellung macht diesen Vorgang in seinen großen Zügen anschaulich, auch wenn dabei im einzelnen noch mannigfache Nuancierungen oder Abweichungen in der Auffassung möglich sind. Es ist jedenfalls ein neues außenpolitisches Prinzip, das damit in die traditionelle auswärtige Politik der Mächte eingebrochen ist, vergleichbar insofern dem Bolschewismus, der seinerseits ein eigenes neues, wenn auch anders geartetes Prinzip in die Außenpolitik hineingetragen hat, das infolge seines Ausschließlichkeitsanspruchs unvereinbar mit der Struktur des bisherigen europä-

[39] Vgl. Otto Gessler, Reichswehrpolitik in der Weimarer Zeit (Stuttgart 1958, S. 197). — Dazu meine Besprechung in: H. Z. 190 (1960) Heft 3.

ischen Staatensystems ist. Der Unterschied zwischen dem nationalsozialistischen und dem bolschewistischen Prinzip liegt jedoch darin, daß das letztere, so sehr es die Gewaltanwendung als solche kennt, doch zur Selbstverwirklichung nicht auf den Krieg angewiesen ist wie das nationalsozialistische. Insofern war das Schicksal Deutschlands so oder so besiegelt, als der Nationalsozialismus an die Macht kam.

Die Machtergreifung selbst ist ein innenpolitischer Vorgang, der hier außer Betracht bleiben muß, weil er das Eingehen auf eine weitere Kategorie neuerer Literatur erfordern würde; das kann nur für sich geschehen. Natürlich wird sie in den einschlägigen Werken zur Außenpolitik berührt, die sich speziell mit der deutschen Geschichte befassen. So auch von Martin Göhring, und hier gerade wären manche Bedenken anzumelden gegen eine Vereinfachung der Kausalitäten (z. B. in der Bezeichnung der Reichspräsidentenwahl Hindenburgs als „nationales Unglück", S. 212 = 2. Aufl. 230). Aber für unseren Zusammenhang wichtig ist nur, daß und wie mit und nach der Machtergreifung sich das Bild der europäischen und dann auch der Weltpolitik verändert hat. Das läßt sich natürlich nicht allein von der deutschen Geschichte aus deutlich machen, und ein Werk, das diesen allgemeinen Vorgang in der Komplexheit seiner Antriebe und Erscheinungen behandelte, liegt m. W. nicht vor. Immerhin haben die wesentlichen Aktionen, in denen die nationalsozialistische Außenpolitik mit ihrem Programm bis zum 2. Weltkrieg hin Ernst gemacht hat, bereits grundlegende Einzelbearbeitungen gefunden. Was fehlt, wäre höchstens eine Sonderdarstellung des Austritts aus dem Völkerbund, der indessen mit der Wiederaufrüstung in Zusammenhang steht, und diese hat soeben durch Gerhard Meinck eine wenigstens den ersten Ansprüchen genügende Behandlung gefunden, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie den technischen Vorgang in den Gesamtzusammenhang der außenpolitischen Aktionen eingliedert[40]. Im übrigen ist der Einmarsch in die entmilitarisierte Zone am Rhein 1936 durch Max Braubach[41], der Anschluß Österreichs durch Ulrich Eichstädt[42], die Angliederung des Sudetenlandes durch Boris Celovs-

---

[40] Gerhard Meinck, Hitler und die deutsche Aufrüstung 1933—1937. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 19, Abt. Universalgeschichte, hrsg. von Martin Göhring). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1959. VIII, 246 S.

[41] Max Braubach, Der Einmarsch deutscher Truppen in die entmilitarisierte Zone am Rhein im März 1936. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des zweiten Weltkriegs. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 54). Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1956. 40 S.

[42] Ulrich Eichstädt, Von Dollfuß zu Hitler. Geschichte des Anschlusses Österreichs 1933—1938. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 10, Abt. Universalgeschichte, hrsg. von Martin Göhring). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1955. X, 558 S.

ky[43], die polnische Politik durch Hans Roos[44], der Kriegsausbruch 1939 durch Walther Hofer[45], die Vorgeschichte des deutschen Angriffs auf Rußland durch Gerhard L. Weinberg[46] untersucht worden, und für Amerika haben wir unter der Fülle der in ihren widerstreitenden Standpunkten z. T. recht voreingenommenen Literatur jedenfalls ein objektives umfassendes Werk von grundlegendem Charakter: das Buch von William L. Langer und S. Everett Gleason über die amerikanische Außenpolitik in den Jahren von 1937 bis 1941 bis zum Kriegseintritt der Vereinigten Staaten[47], mit dem sich der Kreis schließt und die Endsituation der zweigeteilten Welt sichtbar wird.

Braubachs Abhandlung bestätigt die allgemeine Auffassung von der Rheinlandbesetzung als dem Versuchsballon Hitlers auf die Energie und Einsatzbereitschaft der Siegermächte von Versailles für die Aufrechterhaltung der Verträge. Der Entschluß dazu ist ebenso wie bei den vorausgegangenen Akten (Austritt aus dem Völkerbund, Einführung der Allgemeinen Wehrpflicht) im Zug und Gegenzug zu Maßnahmen der Gegenseite gefaßt worden, hier in Antwort auf die Ratifikation des französisch-sowjetischen Beistandspaktes. Braubach kann zu den bisherigen Quellen noch die mündlichen Mitteilungen des damaligen deutschen Geschäftsträgers in Paris Dirk Forster über einen persönlichen Bericht bei Hitler im Februar 1936 beibringen (S. 13 f.). Daß sich Hitler über das Risiko bei der Sache klar war, wissen wir bereits. Braubach stellt zwei Krisen im Verlauf der Aktion fest, die eine in der Zeit der unmittelbaren Vorbereitung am 5. März, nachdem der Befehl bereits ausgegeben war, die andere am 7. März selbst nach dem Eintreffen der ersten Nachrichten über die Reaktion der Gegenseite. Die dadurch her-

---

[43] Boris Celovsky, Das Münchener Abkommen von 1938. (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte Bd. 3. Veröffentlichungen des Instituts für Zeitgeschichte). Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1958. 518 S.

[44] Hans Roos, Polen und Europa. Studien zur polnischen Außenpolitik 1931—1939. (Tübinger Studien zur Geschichte und Politik, hrsg. von H. Rothfels, Th. Eschenburg und W. Markert Nr. 5). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. XI, 421 S. Dazu: Die Präventivkriegspläne Pilsudskis von 1933, in: Vjh. f. Ztgesch. 3 (1955), S. 344—363.

[45] Walther Hofer, Die Entfesselung des zweiten Weltkrieges. Eine Studie über die internationalen Beziehungen im Sommer 1939. (Veröffentlichungen des Instituts für Zeitgeschichte). Stuttgart 1954, 2. Aufl. 1955. 237 S.

[46] Gerhard L. Weinberg, Germany and the Sovjet-Union. (Studien zur Geschichte Osteuropas, hrsg. v. W. Philipp und P. Scheibert Bd. 1). E. J. Brill, Leiden 1954, 218 S. Dazu: Gerhard L. Weinberg, Der deutsche Entschluß zum Angriff auf die Sowjet-Union, in: Vjh. f. Ztgesch. 1 (1953), S. 301—318. Ferner: Hans Günther Seraphim und Andreas Hillgruber, Hitlers Entschluß zum Angriff auf Rußland, in: Vjh. f. Ztgesch. 2 (1954), S. 240—249. mit Schlußwort von Gerhard L. Weinberg, S. 249—254.

[47] William L. Langer u. S. Everett Gleason, The World Crisis and the American Foreign Policy. Vol. I: The Challenge to Isolation 1937—1940. — Vol. II: The Undeclared War 1940—1941. Published for the Council on Foreign Relations by Harper & Brothers Publishers, New York 1952—1953.

vorgerufenen Besorgnisse erwiesen sich dann aber als unbegründet, und Braubach geht der Frage im einzelnen nach, wie das Verhalten der Gegenseite zu erklären ist. Das ist neben den bereits bekannten Daten besonders für Polen wichtig, da Hans Roos in seinem Buch über Polens Haltung daran stillschweigend vorbeigegangen ist. Manches bleibt natürlich Vermutung, und die Frage der Selbstdiskreditierung Frankreichs durch seine Rußland-Annäherung gegenüber Polen und noch mehr England ist nicht einwandfrei zu klären. Sicher ist, daß die Bereitschaftserklärung des Außenministers Beck nicht ernst gemeint war (S. 29). Entscheidend aber war, daß Frankreich nicht isoliert vorgehen wollte und daß England nicht mitmachte. Dabei vertritt auch Braubach die Ansicht, daß Frankreich, was die realen Machtmittel betrifft, durchaus imstande gewesen wäre, für sich zu handeln, und diese Ergebnisse der Untersuchung zwingen zu der Frage: Haben nicht — abgesehen von aller Scheu und Schwäche — doch positive und rationale Gründe für das Nichteingreifen bestanden? Die Antwort ist zweifellos in der Richtung der Erwägung zu suchen, daß man glaubte, ein Eingreifen nicht nötig zu haben, weil sich das Regime Hitler von innen heraus selbst totlaufen würde. Die Belege dafür sind bisher nur indirekter Natur und können hier nicht im einzelnen besprochen werden, aber es wäre vielleicht möglich, Braubachs Ergebnisse in dieser Hinsicht noch zu ergänzen.

Der nächste Akt war der Anschluß Österreichs. Er hat eine weitaus längere Vorgeschichte, und so hat Ulrich Eichstädt denn auch bis auf 1918 zurückgegriffen, um mit der speziellen Untersuchung bei der Krisis des deutsch-österreichischen Verhältnisses von 1933/34 einzusetzen. Die Sache ist hier auch insofern anders gelaufen als in allen anderen Aktionen, als der erste, zu frühzeitig und mangelhaft vorbereitete Versuch von 1934 ein glatter Fehlschlag wurde: die Inszenierung eines solchen Putsches mußte man erst noch lernen. Man sieht daran aber auch, daß der Anschluß an sich Programmpunkt Nr. 1 gewesen war und nur noch zurückgestellt werden mußte. Hitler muß sich zum mindesten jetzt klar geworden sein, daß diese Ziele nur schrittweise zu erreichen waren in Ausnutzung der taktischen Gegebenheiten. Das bedingte, daß verschiedene Ziele nebeneinander verfolgt wurden, um sie bald hier, bald dort stärker zu fördern, bis man im günstigsten Moment entweder an der einen oder an der anderen Stelle zugreifen konnte. In diesem Sinne mußte der Anschluß langsam vorbereitet werden, einerseits durch geheime Unterstützung der Nationalsozialisten in Österreich, andererseits durch Verhandlungen mit der österreichischen Regierung und durch Abtasten der internationalen Beziehungen vor allem mit Rücksicht auf Italien.

Die großen Linien der Verhandlungen und Ereignisse gehen im Detail der Darstellung von Ulrich Eichstädt einigermaßen unter, die das Material mehr ausschüttet als verarbeitet; aber wir gewinnen damit auf alle Fälle eine sichere Grundlage. Die entscheidende Aktion ist 1938 verhält-

nismäßig plötzlich ausgelöst worden. Noch in der Hoßbach-Konferenz im November 1937 ist keineswegs in Aussicht genommen, die Österreich-Frage als nächstes Problem zu lösen. Die Nationalsozialisten sind zwar sehr tätig in Österreich, die Spannung nimmt infolgedessen zu, aber nichts deutet darauf hin, daß Hitler etwas für die nächste Zukunft vorhat. Eher sieht es so aus, als wollte er die Tschechoslowakei zuerst vornehmen. Dafür werden militärische Vorbereitungen befohlen, und dazu erweist sich zunächst eine entsprechende Auswechslung der Führergarnitur als notwendig. Noch am 30. Januar 1938, als Papen in Berlin Hitler über die Lage in Österreich Bericht erstattet, erhält er keinen positiven Bescheid. Dabei ist offenbar schon beschlossen, daß bei dem allgemeinen Revirement in den militärischen und diplomatischen Spitzen auch Papen gehen soll. Davon wird dem Botschafter aber nichts gesagt, er kehrt ahnungslos nach Wien zurück und erhält 4 Tage später seine Abberufung. Dem österreichischen Staatssekretär Guido Schmidt erschien er am folgenden Tag bei der Abmeldung „über Nacht alt und grau" geworden. Aber Papen fuhr am 5. Februar sofort zu Hitler nach Berchtesgaden zur persönlichen Aussprache, und hier hat sich plötzlich die Wendung vollzogen, wie uns Papen in seinen Erinnerungen anschaulich schildert. Hitler greift zu und bringt die Sache auf den Weg des Berchtesgadener Abkommens vom 12. Februar, bei dessen Durchführung Schuschnigg noch einen letzten Versuch macht, aus der Umklammerung durch sein überstürztes Abstimmungsprojekt auszubrechen. Etwas derartiges hat Hitler nicht voraussehen können: es ist das Signal zum Losschlagen, und alles weitere wickelt sich unter unerhörtem Druck ab. Dabei war militärisch nichts vorbereitet, alles mußte im Handumdrehen improvisiert werden. Einen Monat nach dem Berchtesgadener Abkommen ist der Anschluß vollzogen. Man wird da doch nicht mit Martin Göhring (S. 266 = 2. Aufl. 291) sagen können: „Die eigentlich treibende Kraft war aber Göring" — nur weil er sich zuletzt bei der Ausführung mit seiner ganzen Vitalität und Brutalität ins Zeug gelegt hat. — Das Ganze ein Wechsel von Abwarten, Initiative und Reaktion, von Herbeiführung und Ausnutzung des Moments. Man mag sich fragen, was geschehen wäre, wenn Schuschnigg in dem einen oder anderen Augenblick anders gehandelt hätte; aber man gewinnt doch aus dem Ablauf der Ereignisse die Überzeugung: so oder so hätte Hitler die Sache zur Entscheidung gebracht.

Einen etwas anderen Charakter hat das Buch von Boris Celovsky über die Tschechenkrise von 1938. Bei nicht minder vollständiger Erfassung des Quellenmaterials dringt es tiefer und rührt an das Grundsätzliche, riskiert dabei auch einmal eine Fehldeutung, sehr temperamentvoll vor allem im Verdikt der englischen und französischen Politik. Unzureichend ist die Behandlung der militärischen Planung, und der Versuch Leuschners, in seiner schon genannten Schrift über den „Stil" der nationalsozialistischen Außenpolitik gerade sie für den Fall Tschechoslowakei exemplarisch zu nehmen, ist ein entschiedener Mißgriff. Immer-

hin hat sie inzwischen bei Meinck wenigstens für die Anfangsstadien der Aufrüstung bis 1937 eine zutreffende Beurteilung gefunden. Das letzte Wort ist damit freilich noch nicht gesprochen. Das Schwergewicht der Arbeit von Celovsky liegt im Politischen; er hat nachgewiesen, daß Hitler von Anfang an die sudetendeutsche Frage unter dem Gesichtspunkt der Zerschlagung der Tschechoslowakei betrieben hat und hierin von Henlein mit seiner Sudetendeutschen Partei unterstützt worden ist[48]. Die Forderungen an die Prager Regierung wurden jeweils so hoch gestellt, daß mit ihrer Bewilligung nicht zu rechnen war. Andererseits durften sie natürlich vor der europäischen Öffentlichkeit nicht den Anschein der Maßlosigkeit gewinnen und mußten sich deshalb in gewissen Grenzen halten. Das konnte Schwierigkeiten in den einzelnen Phasen der Auseinandersetzung ergeben. Aber im ganzen ist die Geradlinigkeit dieser Politik mit dem Ziel der Vernichtung des bisherigen tschechoslowakischen Staates nicht zu verkennen. In diesem Sinne war das Münchener Abkommen tatsächlich ein Fehlschlag für Hitler, aber es ließ sich von der so gewonnenen Grundlage aus dann doch mit den von jeher in der Innenpolitik praktizierten erpresserischen Methoden der NSDAP noch nachträglich der volle Erfolg erzielen. Nur hat sich damit die nationalsozialistische Außenpolitik endgültig decouvriert. Celovsky stellt deshalb die ganze Frage folgerichtig in die Linie von Hitlers „Großraumpolitik", wie er sie nennt. Aber darum will seine Formulierung zum Schluß nicht ganz befriedigen, daß es „eigentlich um die Fortsetzung des alten Kampfes um die Vorherrschaft auf dem Kontinent" gegangen sei, worauf er dann den entscheidenden Punkt nur mit einem „allerdings", gewissermaßen einschränkend, anfügt: „Hitler gab allerdings diesem Kampfe durch seine Doktrin eine völlig neue Prägung"[49]. Denn auf diese Doktrin und diese Prägung kommt es an. Mit ihr durchbrach Hitler die gewohnten Bahnen machtstaatlicher Nationalpolitik, und es ist eben nicht die „Fortsetzung" des alten, sondern ein ganz neuer Kampf, in dem es keinen Ausgleich der Interessen mehr, sondern nur Sieg oder Untergang geben konnte.

Den Zeitgenossen war das nicht von vornherein klar — umso erstaunlicher, als Hitler selbst das Problem in seinem Buch „Mein Kampf" mit aller wünschenswerten Deutlichkeit formuliert hatte. Aber selbst heutzutage wird das vielfach nicht gesehen, wie unter anderem gerade die kleine Schrift von Leuschner zeigt, die von „Hohlheit des Schlagworts" (S. 73) spricht, wo es Hitler und dem Nationalsozialismus blutiger

---

[48] Celovsky, S. 163 und 227. Deshalb und auf Grund der anderen Quellen ist die Interpretation des Henlein-Berichts vom Nov. 1937 (Akten z. dt. ausw. Politik II, S. 41 ff.) durch Celovsky, S. 116 f. nicht ganz überzeugend, wonach die Beziehungen zwischen Hitler und der Henlein-Bewegung damals noch nicht alt und nicht sehr eng gewesen seien.

[49] Celovsky, S. 479, wobei ich nicht von „krankhaften" Vorstellungen Hitlers sprechen möchte.

Ernst war. Auch dort, wo man sich dem Nationalsozialismus entgegenstellte, konnte man sich darüber Täuschungen hingeben, und man kann eigentlich nicht sagen (wie Celovsky, S. 265 meint), daß Churchill und Eden „die nationalsozialistische Ideologie durchschaut" hätten. Natürlich handelte es sich dabei auch um „Kultur und Barbarei", aber das traf nicht den Kern der Sache, und wie sehr sich Churchill in der Deutung des Sachverhalts irrte, mag — ohne hier in die Einzelheiten gehen zu können — ein Zitat deutlich machen, das Celovsky an derselben Stelle bringt. Churchill habe damals „beinahe apokalyptisch" ausgerufen, es wäre ein verhängnisvoller Schritt, wenn Hitler all das, was er für das deutsche Volk getan habe, zunichte machte, indem er es in einen Krieg führt, der beinahe sicher zum Weltkrieg werden müßte. Dieser Satz bezeugt das nationalstaatliche Denken Churchills, dem die „Erfolge" Hitlers selbstverständlich „deutsche Erfolge" waren, während das deutsche Volk doch gerade durch diese Erfolge und um dieser Erfolge willen seiner höchsten und heiligsten Güter beraubt wurde. Die Sache ist deswegen wichtig, weil in diesem Irrtum zugleich die ganze falsche Frontstellung des 2. Weltkrieges steckt, der ausschließlich als Nationalkrieg geführt worden ist, während er vorwiegend ein Prinzipienkrieg war. Es sind Deutsche gewesen, die zunächst in den Konzentrationslagern zu leiden hatten, ehe der 2. Weltkrieg das Unheil über die ganze Menschheit brachte.

In diesem Zusammenhang sei eine Dokumentation über die SS erwähnt[50], die sich mit den Konzentrationslagern beschäftigt und von dem Schriftsteller und Rundfunksprecher Reimund Schnabel bearbeitet wurde. Sie dient wesentlich populären Zwecken und zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich bemüht, möglichst viel Dokumente nicht nur im Wortlaut, sondern auch im Faksimile und im Bild zu bringen. Ihre Herkunft wird nicht im einzelnen nachgewiesen; sie stammen in der Hauptsache aus dem Material des Nürnberger Internationalen Militärtribunals und anderer Nachkriegsprozesse.

Den Kriegsausbruch 1939 hat Walther Hofer in einem gegenüber den Büchern von Eichstädt und Celovsky vergleichsweise schmalen Bande behandelt, der in der Vereinigung eindringender Quellenanalyse und komprimierter Darstellung als vorbildlich gelten kann; nachdem bereits die 2. Auflage erschien, ist vorauszusehen, daß sie Bestand haben wird, auch wenn noch weitere Einzelheiten ergänzend geklärt werden[50a]. Die großen Grundlinien der Vorgänge sind damit festgestellt. Sie kulminieren in dem Sowjet-Pakt vom 23. August, dem Aufschub des Kriegsausbruchs am 25. mit den anschließenden Bemühungen zur Neutralisierung

---

[50] Reimund Schnabel, Macht ohne Moral. Röderberg Verlag, Frankfurt/M. 1957. 580 S.

[50a] Während der Drucklegung dieses Berichts erschien in der Fischerbücherei (März 1960) eine neue Ausgabe, die die oben im Text erwähnten Ergänzungen bereits berücksichtigt.

der Westmächte und dem definitiven Kriegsbeschluß am 31. August um 12.40 Uhr. Störend ist der Mangel an Quellen von russischer Seite. Aber es hat sich inzwischen doch ergeben, daß die ersten vorsichtigen Fühler zur Anbahnung deutsch-russischer Verhandlungen von russischer Seite ausgegangen sind, während später die deutsche Initiative die Sache vorangetrieben hat[51]. Das russische Motiv ist von Hofer (S. 51) gewiß richtig mit dem Ziel gedeutet, sich die imperialistisch-kapitalistischen Mächte zerfleischen zu lassen, während sich die Sowjet-Union aus dem Kriege heraushält, um zum Schluß mit überwältigender Macht dazustehen. Doch ist die (in Anm. 41 dazu angeführte) Ansprache Stalins in der Geheimsitzung des Polit-Büros am 19. August 1939 in dieser Form als Erfindung erwiesen[52] und läßt sich nicht mehr als Quellenbeleg verwenden.

Bedenken wären im übrigen nur geltend zu machen gegen die auch hier vertretene Auffassung von Hitler als „reinem Machtmenschen" (S. 42 und die Vorbemerkung S. 10 f.), die den Faktor der selbstgemachten Weltanschauung oder Ideologie ganz außer acht läßt; denn diese Ideologie hat dem Ganzen der nationalsozialistischen Außenpolitik ihre unheimliche Konsequenz gegeben und macht die Annahme pathologischer Züge zur Erklärung unnötig, die wir sowieso als Historiker nur nach Feststellung eines medizinischen Befundes unterstellen dürfen. Alles andere, was nur in das Gebiet einer unverbindlichen Vulgärpsychologie fällt, kann den Diktator der Verantwortung nicht überheben.

Hofer will die Frage nicht entscheiden, ob Hitler entschlossen gewesen sei, den Russen-Pakt ehrlich zu halten, oder ob er ihn von vornherein nur auf Zeit eingegangen wäre, aber sicher ist, daß die Russen damit tief in das östliche Mitteleuropa hineingelassen worden sind. Wir haben keinen einwandfreien Beleg dafür, aber wenn nicht alles täuscht, so dürfte Hitler das um der Tatsache willen nicht unerwünscht gewesen sein, daß die so gewonnene unmittelbare deutsch-russische Grenze einen späteren Angriff auf Rußland, wann immer er ihn starten würde, auf jeden Fall erleichtern mußte. Natürlich durfte diese Grenze nicht zu nahe an das alte deutsche Reichsgebiet und an das rumänische Erdöl heranrücken. Im übrigen konnte es auf ein paar Kilometer mehr oder weniger polnischen Boden nicht ankommen. Denn auf Grund der in „Mein Kampf" formulierten raumpolitischen Konzeption im Zusammenhang mit dem später Wirklichkeit gewordenen Angriff auf Rußland läßt sich eigentlich nicht bezweifeln, daß das eine aus dem anderen folgt, und daß alles, was dazwischen liegt, Abwarten, Verzögerung und Taktik gewesen

---

[51] Vgl. außer Weinberg aaO. Walter Schanz, Der deutsch-sowjetische Nichtangriffspakt in seiner Entstehung und in seiner Bedeutung für die Westmächte und Italien. Diss. (Masch.) Marburg/Lahn 1956.

[52] Vgl. Eberhard Jäckel, Über eine angebliche Rede Stalins vom 19. August 1939, in: Vjh. f. Ztgesch. 6 (1958), S. 380—389.

ist, also auch der deutsch-sowjetische Nichtangriffs-Pakt. Erst mit dem unmittelbaren Angriff Hitlers auf Rußland aber ist die Sowjet-Union in das große Geschehen tatsächlich mithandelnd hineingezogen worden, aus dem sie als Sieger und Eroberer von halb Europa hervorgehen sollte.

Das gibt der Frage nach dem Angriffsentschluß Hitlers auf die Sowjet-Union eine unbestreitbare Bedeutung. Ein amerikanischer Schüler von Rothfels, Gerhard L. Weinberg, ist ihr nachgegangen und hat sie bis zu einer Konferenz Hitlers mit Halder vom 31. Juli 1940 zurückverfolgen können, also bis in die Zeit unmittelbar nach Beendigung des Frankreichfeldzuges. Die erste Erwägung des Gedankens finden wir im Halder-Tagebuch zum 13. Juli. Mit diesem zeitlichen Ansatz stimmen im ganzen die Angaben des ehemaligen Kriegstagebuchführers im Wehrmachtführungsstab, Helmuth Greiner, überein[53], und der Widerspruch, der dagegen erhoben wurde, ist im Grunde gegenstandslos. Natürlich ist es unsicher, zu welchem Zeitpunkt der Entschluß fest und sozusagen „unabänderlich" gewesen sein soll. Hitlers Art entsprach es, solche Entschlüsse unter Umständen noch im letzten Augenblick zu widerrufen oder aufzuschieben, was der Ernsthaftigkeit des einmal gefaßten Vorhabens nichts nimmt. Weinberg stellt aber einwandfrei fest, daß nicht etwa erst die Vorgänge auf dem Balkan im Frühjahr 1941 den Entschluß hervorgerufen haben; sogar zu dem Zeitpunkt des Molotow-Besuches im Nov. 1940 scheint er schon festgestanden zu haben, die Verhandlung selbst also nur Täuschungsmanöver und -versuch gewesen zu sein. Die Geschichte des Unternehmens „Seelöwe" (Landung in England) spielt dabei insofern mit in die Frage hinein, als der Angriff auf Rußland das Fallenlassen oder doch Zurückstellen der Invasion in England voraussetzte. Das ausgesprochene Nahziel des Angriffs aber war die Beseitigung des potentiellen Bundesgenossen Englands auf dem Kontinent. Den anderen potentiellen Bundesgenossen Englands in Übersee, die Vereinigten Staaten, nahm Hitler überhaupt nicht ernst. Ihnen mußte in Japan ein Gegner gewonnen werden, im übrigen erklärte er Amerika am 11. Dez. 1941 von sich aus leichten Herzens den Krieg, nachdem Japan losgebrochen war.

Damit war das unnatürliche Bündnis, *the strange alliance*[54] zusammengeschweißt. Es waren die letzten Entschlüsse Hitlers aus freier Entscheidung. Sie muten völlig unwirklich an und sind nur aus der Ideologie des Nationalsozialismus zu verstehen, die sich damit als das offenbarte, was sie in Wahrheit war: eine reine Utopie. So wurde die Selbstverstrickung Hitlers vollständig. Amerika aber wuchs nun erst in die nicht etwa freiwillig übernommene Rolle des Retters und Beschützers der freien Welt hinein.

---

[53] Vgl. das seltsamerweise viel zu wenig beachtete Buch von Helmuth Greiner, Die Oberste Wehrmachtführung 1939—1943. (Wiesbaden 1951).

[54] Vgl. das Erinnerungswerk von Joh. R. Deane, The strange alliance. New York 1947.

Die einzelnen Stadien dieses Weges bis zum Kriegseintritt 1941 haben die amerikanischen Historiker Langer und Gleason klar und treffend dargestellt; es wäre nur zu wünschen, daß das Werk noch bis zum Kriegsende fortgesetzt würde. Denn das weitere Problem von größter Bedeutung ist nun das Zusammenwirken eben der „unnatürlichen" Bundesgenossen Amerika, England und Rußland in der Kriegführung und Friedensplanung. Auch hierfür gibt es schon eine Fülle von Material; nur die russische Seite versagt sich wieder mit offenen Aussagen. Eine Ausnahme bildet die Veröffentlichung der direkten Korrespondenz Stalins mit den Staatsleitern der Bundesgenossen[55], die zwar durch andere Publikationen, vor allem die Memoiren Churchills, bereits in wesentlichen Stücken bekannt war, doch nun erst vollständig dargeboten wurde. An Aktenmaterial sind am wichtigsten die sog. Yalta-Dokumente, die das amerikanische Department of State in wünschenswerter Vollständigkeit herausgegeben hat[56]. Die Zuverlässigkeit dieser Materialien, die sich gegenseitig und durch die früheren Memoiren-Veröffentlichungen kontrollieren läßt, ermöglicht ein sehr getreues Bild der Vorgänge, und nur die Motive, hauptsächlich wieder Stalins und der Russen, bedürfen der Kombination. Vor allem findet sich Churchills Schilderung weitgehend bestätigt. Aber was Churchill und die anderen Einzeldarstellungen nicht vermitteln können, was uns erst aus den Akten unmittelbar entgegentritt, ist die Komplexheit des Vorgangs, in dem alle die verschiedenen Gegenstände von Ostasien über den Vorderen Orient, den Balkan[57] und Italien,

---

[55] Stalin's Correspondence with Churchill, Attlee, Roosevelt and Truman 1941—1945. Zuerst in 2 Bdn. in Rußland erschienen: Foreign Languages Publishing House, Moscow 1957. Englische Ausgabe in 1 Bd. Lawrence & Wishart, London 1958.

[56] Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conferences at Malta and Yalta 1945. United States Government Printing Office, Washington 1955. LXXVIII, 1032 S. — Auch in deutscher Übersetzung erschienen, die eine, obwohl als „vollständige deutsche Ausgabe" bezeichnet, unvollständig und mit Fehlern: Die Jalta-Dokumente. Vollständige deutsche Ausgabe der offiziellen Dokumente über die Konferenz von Jalta (Göttinger Verlagsanstalt 1957. 361 S.), vgl. die Rez. von Gotthold Rhode in: Hist.-Polit. Buch 5 (1957), S. 245 f., die andere vollständig und durchweg zuverlässig: Department of State USA: Die Konferenzen von Malta und Jalta. Aus dem Amerikanischen übersetzt. (Kämmerer Düsseldorf 1958).

[57] Hier sei wenigstens Griechenland herausgegriffen, für das zwei wichtige und sehr interessante Veröffentlichungen vorliegen; die eine, die die Schürzung des Knotens behandelt: Ehrengard Schramm-von Thadden, Griechenland und die Großmächte im Zweiten Weltkrieg. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, hrsg. v. Joseph Lortz und Martin Göhring Bd. 9). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1955. VI, 244 S. mit 4 Tafeln und 1 Karte. Die andere, eine Art objektivierter Erlebnisbericht aus der Schlußphase der deutschen Besatzung von stärkstem Reiz: Roland Hampe, Die Rettung Athens im Oktober 1944. (Institut für Europäische Geschichte Mainz Vorträge Nr. 5). Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1955. 112 S. Was noch fehlt, ist eine eingehende Darstellung der Kämpfe, die nach der Befreiung von den Deutschen den gegenwärtigen Zustand in Griechenland herbeigeführt haben.

die deutschen und polnischen Probleme bis hin zur UNO als ein Ganzes zusammengefaßt erscheinen. Die Diskussion darüber wird noch lange nicht abgeschlossen sein[58]; sie mündet unmittelbar in die Problematik der Nachkriegssituation ein, in der sich nunmehr Amerika und Rußland gegenüberstehen, jede eine starke mit allen technischen Errungenschaften ausgerüstete Macht, neben der außer der anderen keine weitere aufkommen kann, jede zugleich die Vertreterin eines entgegengesetzten politischen und weltanschaulichen Prinzips, deren Gegensätzlichkeit ein Miteinander oder Zusammenleben im Sinne des früheren Staatensystems unmöglich macht. So ist ein Spannungsfeld entstanden, dessen Erhaltung zur Existenz der freien Welt notwendig ist. Chruschtschow hat, „des Endsieges des Kommunismus sicher", den „friedlichen Wettbewerb" verkündet: diesen gilt es zu gewinnen[59]. Hieran wird der Historiker mitzuarbeiten haben, ohne dessen Erkenntnisse die Klarheit über die Gegenwartslage nicht möglich ist.

---

[58] Vorläufig sei auf die übersichtliche zusammenfassende Abhandlung von Eric C. Kollman verwiesen: Die Jaltakonferenz im Kreuzfeuer von Politik und Geschichtsschreibung, in: Gesch. in Wiss. und Unterricht 8 (1957), S. 272—292.

[59] Eine ausgezeichnete Analyse dieses Zustandes gibt der derzeitige Bonner italienische Botschafter Pietro Quaroni in seinem Berliner Vortrag von 1958: Ost und West und die Gipfelkonferenz. (Veröffentlichung der Freien Universität Berlin). Colloquium-Verlag, Berlin-Dahlem 1958. 29 S.